This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

830.9
S174m

B 1,429,458

GOTTFRIED SALOMON

DAS MITTELALTER ALS IDEAL IN DER ROMANTIK

DREI MASKEN VERLAG MÜNCH

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

165

SALOMON / DAS MITTELALTER

GOTTFRIED SALOMON

DAS MITTELALTER ALS IDEAL IN DER ROMANTIK

1922

DREI MASKEN VERLAG MÜNCHEN

830.9
S174m

ALLE RECHTE VORBEHALTEN
★
COPYRIGHT 1921 BY
DREI MASKEN VERLAG A.-G.
MÜNCHEN

Harr.
8010
Herman
3-31-1923
gen.

DRUCK VON E. HABERLAND IN LEIPZIG

Frau Else Milch
und
Fräulein Dr. Gertrud Kantorowicz
dankbar
zugeeignet

420704

Motto:

„Der historische Ernst liegt in der Mitte zwischen der verborgenen Wahrheit, welche jene falschen prophetischen Versuche wohl nicht ohne Grund voraussetzen und suchen, aber nicht zu finden vermögen, und zwischen dem praktischen Leichtsinn des gewöhnlichen Lebens, welcher nur bei dem äußeren Eindruck stehen bleibt, und nichts ahnend von keiner Tiefe weiß.“

Friedrich Schlegel: „Die Signatur des Zeitalters“ (in der Zeitschrift „Concordia“ S. 34 f.).

Einleitung

„Ich glaube nicht, daß man mit den gewöhnlichen Tugenden einer fertigen Feder, eines gewählten Ausdrucks, eines sogenannten blühenden Stils durch dieses Jahrhundert hindurch kommt."

(Adam Müller).[1])

Die Schrift über das „Mittelalter als Ideal" soll nicht eine neue Prophetie billig abgeben. Die Prophetie ist „Prämisseschriftstellerei", wie Kierkegaard sagt; ihre Offenbarungen bedürfen der Beglaubigung. Wie die Utopie ist sie heute irreligiöses Surrogat. Mit großer Kunst und Magie wird ein Blendwerk gegeben, ein Effekt durch das freie Assoziationsspiel erzielt. Man könnte Adam Müllers Rede „von der neueren Schriftstellerei der Deutschen"[2]) ganz zitieren, um ihre bloß modische Bedeutung darzutun.

Meine Arbeit soll auch nicht wie die „Blätter für deutsche Art und Kunst" von Benz (in der Nachfolge des Sturm und Drangs) ein Bildungsprogramm aufstellen, sondern die wiederangestrebte Bildung der Romantik aus ihren Grundlagen erklären. Ich sehe die gegenwärtigen Bewegungen (nationale und soziale, konservative und katholische) die Traditionen der Romantik aufnehmen und die Erklärung

[1]) Adam Müller: „Reden über die Beredsamkeit", Neuausg. v. A. Salz 1920. S. 206.

[2]) Ebd. Kapitel IX.

des Mittelalters als Ideal übernehmen. Aber ich gebe keine Kritik dieser „Neuromantik", da sie sich aus der völlig veränderten Welt ohne weiteres ergibt.

Diese Arbeit ist ein Vorwort. Es erschien mir notwendig der Geschichte und Geschichtsschreibung des Mittelalters das Geschichtsideal des Mittelalters voranzustellen. Ich glaube, dies Ideal der Romantik, die keine bloße Literaturbewegung ist, hat in der Literatur- und Kunst-, wie in der Rechts- und Wirtschaftsgeschichte die Forschung geleitet. Es ist eine der Leitideen der Geisteswissenschaft des Jahrhunderts geworden. Indem ich die Geschichte dieser Idealbildung fragmentarisch darzustellen versuche, hoffe ich zugleich einen neuen, wenn auch vorläufigen Überblick über die romantische Bewegung zu geben. Die reiche Fülle der Romantik wäre nur in einer Lebensarbeit vollkommen zu bewältigen. Der vielfältig verschlungene Verlauf entzieht sich in seiner Lebendigkeit der leicht verständlichen Festlegung. Zugänglich ist der ganze Komplex, dem man sich von vielen Seiten näherte, allein denen, die selbst versucht haben, sich zurechtzufinden. Da diese Arbeit nur Vorwort und Zusammenfassung geben sollte, habe ich zur Bestätigung meiner Anschauung weitgehend die neuesten Arbeiten benutzt. Möge diese vorläufige Schrift andern zur Anregung dienen, wie sie mir zur Selbstverständigung geschichtlicher und gegenwärtiger Romantik gedient hat.

Vorworte über die Renaissance

Die übliche Kulturgeschichtseinteilung und -bewertung geht von der Kunst aus. Sie steht unter dem Einfluß der klassizistischen Ästhetik, die das griechische Altertum als Ideal ansieht. Die klassische Kunst gilt als Muster und Modell der natürlichen Vernunft. Aus dem späten Humanismus ist diese rationalistische Norm- und Verfallslehre in den deutschen Klassizismus übernommen. Die schöpferische Renaissance endete in Manierismus und Akademismus, ihre Apologie: der Humanismus in der Dogmatik, dem Klassizismus. Die Kunstbegriffsentwicklung vom Akademismus bis zum Klassizismus, von Bellori bis Winckelmann begleitete nicht eine schöpferische Kunst, sondern leitete eine Nachahmung; vor allem in Deutschland, wo man die Renaissance nicht assimilierte, darum nicht als organischen Ausdruck der Geschichte, sondern als absolute Formel nahm: als Renaissance des klassischen Altertums.

Indem der Klassizismus die vergangene Kultur eines fremden Volkes als Ideal aufstellte, stand er im Gegensatz zur italienischen Renaissance wie zur deutschen Romantik, die auf die eigene Kulturvergangenheit zurückgriffen, um die Tradition zu erneuern und fortzuführen. Das nationale Altertumsideal war für die Renaissance die römische Kaiserzeit, für die Romantik das deutsche Mittelalter. Die Kunst- und Literaturwissenschaft von Burckhardt bis Burdach hat bereits die italienische Renaissance als nationale Wiedergeburt begriffen.

Ghiberti und Vasari hatten ein dreigliedriges Geschichtsschema gegeben: Goldenes Zeitalter im Altertum, Verfall im barbarischen Mittelalter und Wiedergeburt durch die florentinisch-römischen Meister von Cimabue und Giotto an. Zugrunde lag ein Glaube an die lebendige Tradition und erneute Mission des mediterranen, besser des römischen Geistes, (der im Gegensatz zu dem Glauben an den nordischen, d. h. deutschen Geist steht). Das nationalistische Credo und Programm gab pragmatisch eine Geschichtseinteilung und -bewertung. Die Theorie dieser Künstlergelehrten diente zur Verherrlichung und Aneiferung der Gegenwart. In Ghibertis „commentarii" wird im Selbstbewußtsein des Wertes der neuen Kunst die Idee der künstlerischen Wiedergeburt durch die Tradition der altrömischen Kultur begründet. Das Mittelalter beginnt mit dem Bildersturm zur Zeit Konstantins und Sylvesters, (also lange vor dem Einfall der Barbaren), und die Renaissance mit der Überwindung der maniera greca durch Giotto. Es ist noch keine Rede von einer Entdeckung und Nachahmung des „klassischen Altertums"; vielmehr tritt der Antagonismus von hellenisiertem Morgenland und romanisiertem Abendland hervor; die neue Kunst des Trecento überwindet die Nachahmung und Nachfolge der griechischen Kunst. Rom steht gegen Byzanz. — Andrerseits wird bei Vasari die Barbarenkunst der fremden Eroberer, die er zuerst als „Goten" bezeichnet hat, abgetan. Der Romanismus wendet sich nun gegen den germanischen Einfluß in Italien. Der Blick ist nur auf Italien gerichtet; so ist von einer Verurteilung der alt-deutschen Kunst aus Unkenntnis und Uninteressiertheit keine Rede. (Erst der spätere Klassizismus hat die deutsche

Gotik als kunstfremd, geschmacklos, ungeordnet usw. verdammt.)

In dem Bewußtsein, daß die Kulturhegemonie wieder auf Italien überging, haben die frühen Humanisten in der neuen realistischen Malerei, dem dolce stil der Lyrik, der ars nova der Musik Anzeichen und Bestätigung autochthoner Kultur gesehen. Dabei wurden die vor allem vom Papsthofe in Avignon übermittelten Einflüsse Frankreichs auf Malerei und Dichtung gering geschätzt. Die urtümlich römische Kultur sollte wieder erstehen, denn das nationale, römische Altertum war das Ideal der Renaisance. Die universalistische Einheitskultur des Mittelalters zerfiel in die nationalen Sonderkulturen, da die universalen Mächte, Kaisertum und Papsttum daniederlagen. Der Nationalismus, kulturell und politisch, stieg auf.

Wir sind gewöhnt die Renaissance nur als künstlerische Bewegung anzusehen. Aber die nationale Pädagogik im Rückblick auf das römische Altertum ist nicht von der Kunst ausgegangen. Der ästhetische Nationalismus der Ghiberti und Vasari war politisch durch Rienzo, Petrarca, Dante, Machiavelli vorbereitet. Auf Utopie, Traum und Wunsch nationaler Größe wirkte die politisch inspirierte Poesie aus der Zeit des Augustus entscheidend ein; Virgil und Horaz sind die Väter des Traditionskults. „Die rückwärts gewandten, romantisch gestimmten, von der Wiederkehr des goldenen Zeitalters träumenden Gedanken und Empfindungen der augusteischen Dichter gewannen nun die Kraft und den Gegenwartswert mitkämpfender Helfer[1]). Von der Rückkehr des

[1]) K. Burdach: „Renaissance, Reformation, Humanismus", S. 171 (1918).

verbannten Papsttums erwartete Petrarca, von der Errichtung der demokratischen Republik erhoffte Rienzo die politische Wiedergeburt Roms. Als Rienzo Italien zur Einheit und Freiheit aufrief, nahm er den Titel Augustus an und badete in Konstantins Taufwanne, um die Wiederkehr der goldenen Zeit nationaler Herrlichkeit symbolisch auszudrücken. Von Rom aus glaubte man das weltliche und kirchliche römische Reich zu erneuern. Ein Restaurationsgedanke lag diesem Kultur- und Staatsnationalismus zugrunde. Die nationale Reaktion gegen die universalen Mächte des Mittelalters griff auf den nationalen Ursprung in der römischen Kaiserzeit zurück.

Doch ist die Wiedergeburt, wie schon das Wort sagt, ursprünglich religiös-sittlich gemeint. Gegenüber der paganistischen Auffassung, die seit Heinse oft vertreten worden ist, haben Thode und Burdach den christlich-reformatorischen Ursprung der späteren politischen und künstlerischen Renaissance nachgewiesen. Es handelt sich ja nicht um die Wiederbelebung einer toten Kultur, so erscheint es im späten Humanismus, sondern um eine Wiedergeburt des lebenden Menschtums. Die Sehnsucht nach idealer Lebenserneuerung entnimmt der Predigt des Franziskus und des Joachim von Floris eine neue Natur- und Persönlichkeitsanschauung. Die reformatio oder renovatio des Menschen, oder, wie es heißt, des „alten Adam“ durch Christus, ist der Sinn der Laienbewegung, die analog der Mystik im Norden die „neue Zeit“ heraufführen hilft. — Ich glaube, daß ich für meine Zwecke nicht weiter auf Burdachs grundlegende Darstellung, der ich mich völlig anschließe, einzugehen brauche.

Die Romantik ist eine parallele Bewegung, sie erwächst auf religiösem Boden, dem Pietismus und der Mystik, wird zum ästhetischen und politischen Nationalismus und endet im Katholizismus, der wie der Klassizismus übernational ist. Im Glauben an die Mission des deutschen Geistes greift man zur Apologie der eigenen Vergangenheit, zum Mittelalter. Auch hier ist die Idee einer Wiedergeburt, einer „Renaissance", verbunden mit Restauration und Reaktion.

Klassizismus und Romantik

Mit Recht bestreitet Nadler das Dogma von der Einheitlichkeit des deutschen Kulturlebens. Es ist sinnlos bis ins 17., 18. Jahrhundert von einer Einheitlichkeit der Deutschen (als Staats- oder Kulturnation) zu reden. Dem neudeutschen Kolonialland des Ostens gehört der alte römische Kulturbesitz nicht zu eigen, der in dem altdeutschen Mutterland durch den Einfluß der Renaissance erneuert worden ist. Was in dem alten Machtgebiet römischen Einflusses vor allem die antik-künstlerischen Elemente für die Tradition und Regeneration bedeuteten, das waren in dem östlichen Neuland die altdeutsch-religiösen Bewegungen. Der Osten war ein in sich abgeschlossenes Gebiet, das nicht an der deutschen Kulturbewegung der Renaissancezeit teil hatte, vielmehr nur das Mittelalter bewahrte. Darum sind die Grundlagen einer geistigen Wiedergeburt aus der Vergangenheit hier nicht in der klassischen Kunst der Antike, also eines doch volksfremden Altertums, sondern in der religiös bestimmten Kultur des Mittelalters, der eigenen Vergangenheit, gegeben. Die national-deutsche Bewegung geht kulturell wie politisch von dem völkisch gemischten Kolonistengebiet aus. Es war eine Reaktion gegen die rationale Ausdeutung der italienischen Renaissance im Klassizismus, der international die Antike als Ideal erklärte, in der historischen Erklärung des Mittelalters als nationales Ideal. Eine persönliche und völkische „Renaissance", die in der

Romantik ihren Höhepunkt hat, geht analog der italienischen Renaissance auf die eigne Kulturvergangenheit zurück.

„Die ostdeutsche Bewegung hat von neuem um Königsberg eingesetzt: sie ist seit Hamann auf eine Erneuerung des inneren Menschen gerichtet, ist reformatio, wie am Anfang des italienischen Vorganges; sie erstrebt seit Herder eine Erneuerung der nationalen Vergangenheit, ist renaissance, wie die italienische Bewegung. . . Der Vorgang bezog sich auf einen geschichtlichen Gehalt, den der Ostraum weder als Ganzes, noch in seinen Einzelnen erlebt hatte. Diese geschichtliche Bildungsmasse war für das neue Volk des Ostens fremdes Gut, das es erneuerte, um es in sein Bewußtsein aufnehmen zu können[1])." Ich sehe die ostdeutsche Bewegung im Gegensatz zu Nadler, dessen bedeutsamen geographischen Leitgedanken ich aufnehme, nicht als die Wiederaufnahme einer fremden, sondern der eigenen Tradition an.

Der Träger der Bildung im Osten war deutscher Abkunft, eine geistige Oberschicht des dritten Standes, die im Gegensatz zum höfischen Klassizismus, z. B. Friedrichs d. Gr. stand. Die höfische Gesellschafts- und Geschmackskultur, in der der absolutistische Staat seine rationalistische Entsprechung hatte, war als eine Welt strenger Form gegen die „rohe Natur" aufgerichtet. Diese Form, auf dem Boden der Renaissance erwachsen, war der Ausdruck eines nationalen Geisteslebens in Italien und Frankreich. In Deutschland war die Renaissance nicht assimiliert worden, so wurde der Standpunkt des entnationalisierten Humanismus beibehalten,

[1]) J. Nadler: „Berliner Romantik", S. 61. (1921.)

und in der Vorklassik sollte auf dem Boden einer universalen Theorie eine nationale Kultur künstlich erwachsen. Da die Fortwirkung der Renaissance im französischen Hofstil erschöpft schien, griff Winckelmann z. B. wie die Humanisten, die ja auch in einer Zeit des Traditionsbruches zu stehen glaubten, auf das Altertum zurück. Die deutsche Vorklassik machte die rückläufige Bewegung vom feudal-französischen Klassizismus auf die bürgerlich-griechische Klassik. Es ist das Paradox, daß das deutsche Bürgertum das Ideal einer fremden Vergangenheit zur Grundlage seiner geistigen Kultur nahm. (Darum wurde auch die Renaissance als Wiedergeburt des klassischen Altertums begriffen und der national-historische Zusammenhang übersehen.)

Das griechische Altertum als Ideal konnte nicht in Deutschland, wie das römische Altertum in Italien, als Tradition wieder aufgenommen und fortgebildet werden, darum diente die Theorie nicht zur Rechtfertigung und Verherrlichung gegenwärtiger Kunst, wie in der italienischen Renaissance, sondern ging ihr schulmeisternd und kritisierend voran. Die Renaissancetheorie war die Rechtfertigung der Geschichte, die Klassiktheorie stellte die Forderung der Vernunft dar. Die norm- und formgebende Idealität war nicht organisch aus der Tradition erwachsen, sondern mußte rational, unhistorisch gemacht werden. Der historische Zusammenhang war aufgelöst, gleichzeitig vollzog sich eine Auflösung der bildenden Kunst. In die Zeit des Niedergangs der Kunst fällt gerade der Aufschwung der Kunstlehre. Die Künstlergeschichte Vasaris wurde zur Kunstgeschichte und -wissenschaft, die Herder eine „historische Metaphysik des Schönen“ nennt; indem von dem Individuell-

Historischen abgesehen wurde, entstand ein Kanon genereller Schönheitsbegriffe.

Der Rationalismus, der einen Zeitstil zum allgemeinen Stilprinzip erhob, eine volksindividuelle Schöpfung zum menschheitsuniversellen Bildungskanon machte, sah die klassische Antike als „natürlichen" Stil an. „Natur" war das rationale Gegenbild der Geschichte. Wie in der Rechts- und Staatslehre, so konnte auch in der Kunstlehre das Bürgertum sich nicht auf die geschichtliche Überlieferung, sondern nur auf die natürliche Vernunft stützen. Die rationalistische Lehre des guten Geschmacks dieser Zopfzeit, die etwas chinesisch anmutet, war eine Lehre von den Regeln der Natur. Gegen das Lockere, Ausschweifende und Launische der feudal-französischen Kultur wurde das Geregelte, Schickliche und Übliche der bürgerlichen Natur ausgespielt. Eine abstrakte Verstandesbildung entnahm der in Griechenland vorbildlich gesehenen rationalen Kunst und Philosophie Muster und Modell zur Imitation; ein falscher Platonismus war in dieser akademischen Kunstdogmatik.

Unter Einfluß des englischen Empirismus, der seit Addison gegen die Begriffsästhetik stand, emanzipierte sich das deutsche Bildungswesen von dem Objektivismus der antikisierenden Ästhetik mit ihrer Idealisierung und Imitation; ein Subjektivismus kam herauf, der im Streben zum Unmittelbaren, Anschaulichen, Wirklichen die außerindividuelle und außerhistorische Dogmatik der Begriffsästhetik auflöste. Bei den Schweizer Ästhetikern, Bodmer und Breitinger, wurden die irrationalen Faktoren in der Kunst, die sensuellen, imaginativen und emotionellen anerkannt; erst bei Hamann aber hat die Empörung gegen die Herrschaft

des Verstandes zum völligen Siege des Sinnes-, Phantasie- und Gefühlslebens geführt.

Ungers grundlegende Darstellung[1]) hat das Herauswachsen Hamanns aus der rationalistischen wie sensualistischen Aufklärung auf Grund des Pietismus erklärt. In der religiös bestimmten Literatur mußte die Behauptung der kulturellen Eigenart zuerst hervortreten, hatte sich doch die Religion von den Einflüssen der Renaissancebildung wesentlich freigehalten. Im Osten war weder italienische Renaissance noch französischer Klassizismus in breitere Bildungsschichten gedrungen; so konnte eine Wiedergeburt aus dem Geiste der Religion altdeutscher Überlieferung angestrebt werden. Die Bewegung, die im Sturm und Drang anhob und in der Romantik ihren Höhepunkt hat, nahm an Stelle der griechischen die deutsche Vergangenheit zum Vorbild; wie die italienische Renaissance war sie eine Erneuerung des eigenen geschichtlichen Besitzes. Dabei trat die bildende Kunst, die in unschöpferischer Nachahmung verfiel, vor der Literatur zurück.

Die bildende Kunst wurde nicht als original und national empfunden, da sie dauernd unter Einflüssen stand und nach Vorbildern sich richtete. (Immer erst in Spätzeiten hat sich ein deutscher Sonderstil in Romantik, Gotik und Barock herausgebildet.) Sie schien zur Nachahmung verdammt, während sich die schöpferische Kraft in der Literatur (im weitesten Sinne) regte. Literarisch beginnt die antiklassische und antiklassizistische, weil antirationalistische deutsche Kulturbewegung. Von den Gegensätzen, die als irrational und rational, subjektiv und objektiv, Verstand und Gefühl bezeichnet werden, wurde die irrationale, subjektive und

[1]) R. Unger: „Hamann und die Aufklärung". (1911.)

emotionelle Seite als deutscheigentümlich angesehen. Das Volk der Mystik und Musik konnte sich nicht von der bildenden Kunst aus erneuern. Mit dem Pietismus, als letztem Abkömmling der mittelalterlich-religiösen Bewegung, erwuchs eine Musik und Dichtung, Philosophie und Religion umfassende Geistesbewegung; hier bestand eine eigene Überlieferung und eigene Gestaltung. Es ist merkwürdig, daß in der Zeit von 1770—1830 wohl eine musikalische und dichterische, philosophische und religiöse Höhe erreicht wird, ihr aber keine gleichgroße bildende Kunst entspricht.

Hamann und die Ästhetik

Die Jugendperiode der Eroberung, Ahnung und Sehnsucht, die nur teilweise durch den Namen „Sturm und Drang" bezeichnet ist, beginnt mit Hamann. Ohne Schranke und Hemmung bricht bei ihm die zurückgedämmte Gewalt der Sinne und Leidenschaften durch die Vernunftoberfläche hindurch. Die „Natur", das heißt bei ihm der ursprüngliche Mensch, empört sich gegen die Vernunft. In wirrer Fülle und unverständlicher Sprache eifert die Pubertät revolutionär gegen jede Autorität. Gegen das System wird ein Chaos von Einfällen, Grillen, Brocken und Fragmenten aufgeboten; ein Wald ersteht gegen die Architektur. Mit alledem ist ein Umriß des Neuen, Kommenden geweissagt, denn was bei Hamann Metapher und Hieroglyphe ist, sollte in der Folge, von aller Paraphrase frei, deutsche Kulturanschauung werden. —

Hamann demonstriert das Recht der Phantasie, des Ge-

müts, des Gefühls gegen den Verstand, nicht wie die Schweizer gegen Gottsched mit den Mitteln des Rationalismus selbst; sondern aus einem verweltlichten Pietismus heraus macht er den direkten Angriff gegen die rationale, abstrakte und imitatorische Kultur, die nur ästhetisch war. Alle Abstraktion ist ihm Zerstückelung des Menschen, alle Rationalität Verkümmerung des Seelischen in einem bevorzugten Vermögen, alles Nur-Ästhetische ein Absehen von dem einheitlichen und gänzlichen Geistesleben. Die Seele zielt nicht in einer einzelnen ihrer Fähigkeiten auf das Göttliche, sondern ist unmittelbar Träger des göttlichen Lebens. Die Vernunft als Evidenz ist selber Glaube, der Geist als Schöpfer wie Gott. Sensualismus und Mystizismus gehen zusammen: Das Sinnliche ist Offenbarung des Übersinnlichen. Der Wert der ursprünglichen Offenbarung und Überlieferung wird eingesehen. Schleiermachers ästhetische Innerlichkeit hat mit Hamanns Mystizismus Verwandtschaft. Das Recht des Genies wird gegen alle Muster und Regel proklamiert. Dem unindividuellen, imitatorischen und rational erfaßbaren Kulturwert stellt er die originale Schöpfung entgegen, der allgemeingültigen Verstandesarbeit die aus Sinnen, Einbildung und Gefühl gebürtige persönliche Tat. Eigenwert und Eigengesetzlichkeit alles Individuellen ergeben einen neuen Standpunkt für die Geschichte. Die Auflehnung gegen die uneigentliche und uneigene französische oder griechische Autorität ist eine Befreiung zu kultureller Selbständigkeit und Selbstbewußtheit. In protestantischer Art wird der Rückgang auf die ursprüngliche und schöpferische Innerlichkeit als persönliche Wiedergeburt erlebt.

Der Geniekult hebt mit der Polemik gegen Hagedorns „Betrachtungen über Malerei“ an; „Leser und Kunstrichter nach perspektivischem Unebenmaße“ (1762) ist der Beginn der individuellen „Renaissance“ des Deutschtums. Die Fortwirkung Hamannscher Ideen ist leider noch nicht genügend untersucht; fest steht, daß Hamann dem Studenten Herder bei gemeinsamer Lektüre von Shakespeare den ersten Anstoß gegeben hat.

Herder und die deutsche Literatur

Herder hat Hamanns individuelle Willkür schon in den „Kritischen Wäldern“ gelegentlich der Kritik von Riedels „Theorie der schönen Künste“ fortgebildet. Der Dogmatik des Rationalismus tritt er mit einer historischen Anschauung entgegen, in der auch die Völker als Individualitäten gesehen sind. Phantasie und Geschmack, Schaffen und Genießen sind historisch bedingt, sie sind nicht unabhängig von Raum und Zeit, sondern einem bestimmten Volke und einer bestimmten Zeit eigentümlich. Es gibt darum keinen Normalgeschmack und keine Idealkultur; damit ist ausgesprochen, daß das klassische Altertum nicht Anspruch auf kanonische Bedeutung hat. Vor allem in dem „Denkmal Johann Winkelmanns“ ist die Anschauung der griechischen Kultur als Geschenk eines Volkes an die Welt abgetan. Der Weg ist frei, in der altdeutschen Vergangenheit die Grundlagen für die völkische Wiedergeburt zu suchen. Da die Geschichte nicht mehr wie bei Hamann ein magisches Zeichen ist, sondern als organischer Bildungszusammenhang

gedeutet wird, so erweist die Besinnung auf die völkische Überlieferung und den Fortbesitz eigener Kulturwerte die Berechtigung einer nationalen „Renaissance".

Gerade in Riga fühlt sich Herder als Träger einer höheren und älteren Bildung. Ist er in der Heimat verärgert durch den als fremd empfundenen Bureaukraten- und Soldatenabsolutismus, so wird er hier ein Prediger nationaler Vergangenheit und Zukunft. Noch ist es bloß ein Kulturpatriotismus, da die deutsche Nation nur in der gemeinsamen Weiterentwicklung deutschen Geistes gefaßt ist. Die Schriften: „Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?" (1765) und „Über die neuere deutsche Literatur" (1766) sind ein Ruf nach eigenartig deutscher Kulturgestaltung auf Grund der Überlieferung und des Zusammenhangs mit der altdeutschen Vergangenheit. Herders begeisterte Schilderung des Mittelalters, dessen Größe er in den einzelnen Persönlichkeiten, Gruppen und Ständen sieht, („Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit"), gibt das Programm seiner Schriftstellerei. Der altdeutsche Geist, den er in Volksliedern und Volksglauben wieder entdeckt, soll durch die Literatur wieder erneuert werden. Wie andere Völker sich auf ihre eigenen Überlieferungen besannen und sie fortbildeten, so will er, daß auch die Deutschen die Stimmen der Väter wieder erklingen lassen. Mag er auch von Ossian und Percy die Anregung zur Sammlung der Volkslieder empfangen haben, so hat er doch diese Einwirkung der englischen Kultur nicht als fremd empfunden, da er die Engländer als Verwandte ansprach. Er hat recht prophezeit, daß mit seiner Herausgabe des altdeutschen Schrifttums eine Rückkehr

stattfinden würde; hat er doch die Wege zum Mittelalter zurückgewiesen und mit den Volksliedern die Germanistik, Altertumskunde und -sehnsucht eingeleitet, die in den Minneliedern Tiecks, den Volksbüchern Görres', den Volksliedern Arnims und den Volksmärchen Grimms fortlebt.

Die nationale Wiedergeburt wird von dem 3. Stande angestrebt, der gegen Hof und Adel im mittelalterlichen Bürgertum seine große Tradition sieht. Für den „ehrwürdigsten Teil der Menschen, das Volk", wollte Herder wirken. So wandte er sich gegen den Adel, der in allgemeiner Gallomanie versunken und die Höfe, die den welschen Despotismus kopierten und die Pflicht gegen die Nation versäumten. Als er im Auftrag des badischen Markgrafen „die Idee zum patriotischen Institute für den Allgemeingeist Deutschlands" (1787) entwarf, forderte er eine Akademie, die dem Volke wieder Stolz auf die angestammte Sprache geben sollte, (das ist deutlich gegen Friedrichs des Großen französische Schriften gerichtet), und als eine gemeinsame Schöpfung aller Stände des Reichs das Mißverhältnis der deutschen Landesteile und Gesellschaftsstände beseitigen würde. Damit hat Herder das Bedürfnis nach kultureller Einheit des Deutschtums deutlich ausgesprochen, das für den Ostraum, der erst politisch zur Einheit geworden war, zum national-kulturellen Programm in der Romantik ausgestaltet wurde.

Goethe und die Gotik

„Als ich das erstemal nach dem Münster ging, hatte ich den Kopf voll allgemeiner Erkenntnis guten Geschmacks.

Auf Hörensagen ehrt ich die Harmonie der Massen, die Reinheit der Formen, war ein abgesagter Feind der verworrenen Willkürlichkeiten gotischer Verzierungen. Unter der Rubrik „Gotisch", gleich dem Artikel eines Wörterbuchs, häufte ich alle synonymischen Mißverständnisse, die mir vom Unbestimmten, Ungeordneten, Unnatürlichen, Zusammengestoppelten, Aufgeflickten, Überladenen jemals durch den Kopf gezogen waren. Nicht gescheiter als ein Volk, das die ganze Welt barbarisch nennt, hieß alles Gotisch, was nicht in mein System paßte, von dem gedrechselten Puppen- und Bilderwerk an, womit unsere bürgerlichen Edelleute ihre Häuser schmücken bis zu den ernsten Resten der älteren deutschen Baukunst, über die ich, auf Anlaß einiger abenteuerlicher Schnörkel in den allgemeinen Gesang einstimmte: ‚Ganz von Zierrat erdrückt!' und so graute mir's im Gehen vorm Anblick eines mißgeformten, krausborstigen Ungeheuers". So berichtete Goethe 1772 wie 30 Jahre später in „Wahrheit und Dichtung" von seinem Straßburger Eindruck. Unter dem Einfluß Herders und des Kreises um Stilling hatte er sich von der Leipziger Vernunft- und Geschmacksschule Oesers und Hagedorns entfernt. Wie der Goetz von Berlichingen ein Zeugnis seiner Annäherung an die Sturm- und Drangdichtung ist, so bezeugt der Hymnus auf Erwin von Steinbach seine Abwendung vom Klassizismus in der bildenden Kunst.

Bedeutsame Gleichzeitigkeit: Im Jahre 1771 wurde die Haupthütte der deutschen Steinmetzen in Straßburg aufgelöst und im November 1772 schreibt Goethe zur Verherrlichung ihrer Überlieferung und Tätigkeit die Gelegenheitsschrift „Von deutscher Baukunst", die in Herders Samm-

lung „Von deutscher Art und Kunst“ erschien[1]). Hatte der P. Laugier in Frankreich, wo der ältere Blondel und Sandrart gegen die Unform der Gotik sich gewandt hatten, bereits die logische Konstruktion anerkannt, zu deren Verständnis die Restaurationsarbeiten der Kathedralen geführt hatten, so schritt Goethe über diesen Rationalismus hinaus. „Hat nicht der seinem Grab entsteigende Genius der Alten den deinen gefesselt, Welscher? Krochst an den mächtigen Resten, Verhältnisse zu betteln, flicktest aus den heiligen Trümmern dir Lusthäuser zusammen und hältst dich für Verwahrer der Kunstgeheimnisse, weil du auf Zoll und Linien von Riesengebäuden Rechenschaft geben kannst. Hättest du mehr gefühlt als gemessen, wäre der Geist der Massen über dich gekommen, die du anstauntest, du hättest nicht nur so nachgeahmt, weil sie es taten und es schön ist; notwendig und wahr hättest du deine Pläne geschaffen und lebendige Schönheit wäre bildend aus ihnen gequollen.“

Im Stil Hamanns wendet er sich gegen die Schulästhethik: „Schädlicher als Beispiele sind dem Genius Prinzipien“. Alle Muster und Regeln erscheinen dem jugendlichen Goethe als Fesseln der Kraft, die durch lebendige Anschauung, nicht durch tote Begriffe gefördert wird; die Anschauung muß der Erkenntnis vorangehen. „Ein ganzer großer Eindruck füllte meine Seele, den, weil er aus tausend harmonisierenden Einzelheiten bestand, ich wohl schmecken und genießen, keineswegs erkennen und erklären konnte. Sie sagen, daß es also mit den Freuden des Himmels sei. Und wie oft

[1]) Neudruck als 9. Flugblatt der Gemeinschaft Die Pforte 1919. Goethes Werke Bd. 33. Jubiläumsausgabe, Cotta S. 3—13.

bin ich zurückgekehrt, diese himmlischirdische Freude zu genießen, den Riesengeist unserer älteren Brüder in ihren Werken zu umfassen!" Der Enthusiasmus für die nationale und originale Kunst der Gotik hat fast religiösen Charakter. Die Seele verliert sich im Anschauen der Kunstwerke; mit aller Kraft der Einführung wird das Schöpferische, Lebendige der bildenden Kunst gefühlt, während in der Nachahmung die fremde und fertige, tote Schönheit erkannt wird. „Die Kunst ist lange bildend, ehe sie schön ist." So gilt die Schönheit weniger vom Standpunkt der Produktivität als der Rezeptivität. In der Verschönerung der Dinge sieht Goethe eine „kränkelnde Empfindung", die das Bedeutende verkleinert und das Rauhe verzärtelt. Wir würden sagen als „dekadent" erklärt er den französischen Klassizismus, als Künstelei, der die Schönheit mehr als die Kraft gilt, als Ästhetizismus, der die Ästhetik vor die Kunst und die Technik vor den Gehalt stellt.

Diese jugendliche Revolte will den Wert der eigenen Vergangenheit gegen die fremden und falschen Einflüsse in der Gegenwart feststellen. Es ist mehr historisch als programmatisch eine neue Wertung der deutschen Baukunst gegeben, darum folgt aus dem Mittelalter als Ideal auch nicht die Renaissance des Mittelalters, wie in der Romantik. Kennzeichnend ist, daß Goethe nicht wie Herder und die Romantiker von der altdeutschen Literatur, sondern von der Baukunst ausging; das entsprach seinem auf Form gerichteten Geiste, der nicht in seiner eigentlichen Sphäre: der Dichtung, wohl aber an die bildende Kunst von einem Ideal und also doch begrifflich herantrat. Um dieser formalen Tendenz willen hat er sich wieder dem Klassi-

zismus genähert. Nicht Hagedorn und Oeser, sondern Mengs und Winckelmann, dazu der damalige Baedecker Volkmann haben seine Anschauungen auf der italienischen Reise bestimmt. An romanischen und gotischen Bauwerken ging er trotz Tischbeins Interesse für mittelalterliche, vor allem staufische Denkmäler achtlos vorbei. Das Trecento in Padua, Siena, Assisi ließ ihn kühl und im Quattrocento empfand er (wie Winkelmann) nur Härte, Übertreibung, Dürre und Gesuchtheit. Seine Schätzung von Guercino, Guido Reni und Caracii begreifen wir aus seiner klassizistischen Einstellung, die im italienischen Barock die Nachbildung der Antike liebte. In Raffael und Palladio hat er das antikische Wesen zu finden geglaubt. Nicht wie Ghiberti und Vasari, sondern wie die späteren Humanisten erscheint ihm die Wiedergeburt der Kunst erst im 16. Jahrhundert vollbracht, die früheren Jahrhunderte barbarisch, auch Dante und Giotto. Wenn Goethe in einer Art Seelentherapie zum Antikisch-Heidnischen und Rational-Formalen sich wandte, war ihm das Gotisch-Christliche die eigene Welt, von der er sich lossagte. Vor den römischen Überresten rief er aus: „Das ist freilich etwas anderes als unsere kauzenden, auf Kragsteinlein übereinander geschichteten Heiligen der gotischen Zierweisen, etwas anderes als unsere Tabakspfeifensäulen, spitze Türmlein und Blumenzacken; diese bin ich nun Gott sei Dank auf ewig los!“ Man sollte dieser Gegenbewegung nicht so sehr trauen und die Periode von der italienischen Reise bis zu den Propyläen nicht zur Legende von Goethes Römer- und Heidentum benutzen. Er ist dem Deutschtum und Christentum zutiefst verwachsen.

Im Jahre 1823 hat er noch einmal „Über die deutsche

Baukunst" geschrieben[1]). Die Entfremdung von den Göttern seiner Jugend gesteht er durch S. Boisserée überwunden zu haben.

Die Sammlertätigkeit der Boisserée hatte ihm die altdeutsche Kunst später wieder nahe gebracht[2]). Was die Germanistik für die Erhaltung der mittelalterlichen Literatur, das haben die Boisserée und Walraff für die mittelalterlichen Kunstschätze geleistet. Die durch die Säkularisierung der Kirchen und Klöster heimatlos gewordenen Werke haben sie in ihren Sammlungen bewahrt und durch ihre Schriften zum Verständnis gebracht. Zu ihnen gehörte auch Engelhardt, den Goethe als Architekten in den „Wahlverwandtschaften" dargestellt und geehrt hat und dessen neugotische Arbeit er rühmt. —

Aber hat Goethe auch die historische Bedeutung der mittelalterlichen Kunst gesehen, so glaubte er doch nicht an ihre Erneuerung. Er wandte sich heftig gegen „Das neukatholische Künstlerwesen", das er als „klosterbruderisierendes, sternbaldisierendes Unwesen" verhöhnte. Den Katholizismus der Nazarener, die von Wackenroder und Tieck beeinflußt und von Friedrich Schlegel verteidigt wurden, empfand er als bloßen Ästhetizismus. Die religiöse Voraussetzung für eine Kunsterneuerung aus dem Geiste des Mittelalters schien ihm nicht gegeben. Wenn er zu Riemer sagte (26. 3. 1814.): „Die Menschen sind so lange produktiv, als sie religiös sind"; so stand er seiner Zeit in Bezug auf Religiosität skeptisch gegenüber. Nach der Säkularisierung der Kunst und Wissenschaft war ihm das Katholisieren verächt-

[1]) s. Werke Band 35, S. 231—7.

[2]) s. E. Firmenich-Richartz: Die Brüder Boisserée (1916).

lich; auch eine Teuto- oder Gallomanie war ihm als Weltbürger fremd. Er hat die germanisch-römische Lebenseinheit, wie sie im alten Deutschland bestand, fortgesetzt und konnte kein Verständnis haben für die altdeutsche Bewegung des Ostens, die auf geistige und staatliche Wiedergeburt hinausging. Wenn er auch unter Herderschem Einfluß den Gedanken des Mittelalters als Ideal aufgriff, so ist doch dieser Jugendgedanke nicht weiter von Bedeutung gewesen für seinen Werdegang.

Neugotische Architektur

Anregend hat die englische Bewegung gewirkt, die Gotik gegenüber dem Klassizismus in Deutschland zur Geltung zu bringen. Der Aufschwung des englischen Nationalismus brachte eine Begeisterung für die vaterländischen Denkmäler; Percys Sammlung altenglischer Balladen, Macphersons Ossian mit seiner Schwärmerei für die keltische Vorzeit waren gleichzeitig mit einer Wiederaufnahme des gotischen Stils. Die literarische Besinnung auf die nationale Vergangenheit hat Herder zur Sammlung der altdeutschen Volkslieder angeregt; die Wiederverwendung des gotischen Stils im Schloßbau wirkte auf die Berliner Schule Gillys.

P. Laugier war zu einer bedingten Anerkennung der logischen Konstruktion des gotischen Kirchenbaus gekommen, jetzt lieferte Battey Langley die Vorlagen zu einer beliebigen Aufnahme gotischer Verzierungen für die Landschlösser und Gartenhäuser. Horace Walpole, der in Geschmacksfragen ausschlaggebend war, ließ sein Landhaus „Strawberry Hill" in gotischem Stil herrichten. Zu dem malerischen englischen Parkstil paßte die Gotik in Architektur und Möbelbau.

Das englische Vorbild des gotischen Zierstils wurde in Deutschland begeistert aufgenommen. Wenn Fürst Franz von Anhalt, der Freund Winkelmanns, wiederholt nach England ging, um diese Neugotik zu studieren, so hing das mit religiösen Neigungen zusammen. Eine Verbindung von klassi-

scher Bauart und gotischer Verzierung stellte das sog. „gotische Haus" im Park von Wörlitz dar (1788). Hier lebte Matthison, dessen elegisches Landschaftsgefühl für diese Einsiedelei schwärmte. Parkschlösser, Ritterburgen und Kapellen wurden in diesem neugotischen Stile aufgeführt. Auch Friedrich Wilhelm II. von Preußen begünstigte die Verwendung gotischer Formen bei seinen Gartenbauten. Die junge Berliner Architektengeneration beschäftigte sich mit der Gotik. Friedrich Gilly hat in den Blättern von der Marienburg zuerst die Liebe zu den gotischen Baudenkmälern des Vaterlandes bekundet (unter Einfluß seines Freundes Wackenroder). Das Rohrhaus in Paretz (1799) und die kleine Meierei im Park von Schloß Bellevue setzten den klassizistisch-neugotischen Mischstil der englischen Gartenarchitektur fort. David Gilly, der Vater, hatte bereits den alten Backsteinbau des deutschen Ostens wieder aufgenommen. Nun wurden auch im Burgen- und Kapellenbau wieder gotische Elemente benutzt. Es war ein Gefühl für das Malerische, daß das gotische Ornament bevorzugte. Die Gotik als pathetische Dekoration fand um des malerischen Effektes willen auch für Theaterkulissen Verwendung.

Die starke neugotische Strömung um 1800 wurde jedoch nicht nur von religiösen Stimmungen und malerischen Liebhabereien, sondern auch von dem vaterländischen Gefühl getragen. Gillys Schüler, Schinkel, unter dessen vielerlei gotischen Entwürfen das Mausoleum für die Königin Luise hervorragt, huldigte einem mystischen Royalismus (wie Novalis). Im Begleittext zu diesem Entwurf hat er über die malerische Erklärung hinausgehend, die Gotik als Sieg des Geistes über die Materie und als Ausdrucks-

form der Ideale bezeichnet; „die durchaus Neues schaffende Idee des Christentums bemächtigte sich endlich eines wahren Urvolks, der Deutschen, welches aus dem eigenen Freiheitssinn heraus, allerdings unter Aufnahme früherer Formen, eine eigen geartete Welt des Geistes und Lebens entstehen ließ. Jetzt war der Geist völlig Sieger über die Masse und Materie;" erreicht ist „das wahre Endziel, daß der Bau das Ideal auspräge und veranschauliche, daß Idee und Wirklichkeit vollständig in einander verschmelzen, daß in dem äußerlichen Bau dasjenige sichtbar werde, wodurch wir Menschen unmittelbar mit dem Überirdischen, mit Gott, zusammenhängen, dahingegen vormals bei den Kunstwerken nur die irdische Welt mit ihren Bedingungen berücksichtigt war." Bei dieser Apotheose der spirituellen Baukunst erscheint die Antike, wie bei F. Schlegel, als materielle Kunst untergeordnet. Er empfand das Mittelalter gegenüber der Antike als Ausdruck des nationalen Geistes, den er wesentlich religiös bestimmt glaubte.

Als nach den Befreiungskriegen der Absolutismus wieder aufkam und der ihm entsprechende Klassizismus, trat die gotische Schwärmerei zurück, die ihren Halt in dem patriotischen Aufschwung gehabt hatte und der völkischen Wiedergeburt dienen wollte. So ist Schinkels Idee eines gotischen Doms als Siegesdenkmal nicht zur Ausführung gelangt. Eine gefühlsmäßige Betrachtung der Gotik ist noch bis in die dreißiger Jahre zu verfolgen; mehr verstandesmäßig ist die Restaurationsbewegung, die „historisch richtig" den Ausbau des Kölner Doms und die Wiederherstellung zahlreicher Burgen betrieb. An Stelle einer Fortbildung historischer Formen trat die Erstarrung in

historischen Vorlagen. Die Berliner Schule drängte zu einem eigendeutschen Baustile, der aus der Gotik, wie aus dem Klassizismus erwuchs. Ein neuer Akademismus machte nun aus der Gotik eine Wissenschaft, einen Kanon von beliebig verwendbaren und erlernbaren Formen[1]).

Ausdruck einer unschöpferischen Kunstzeit ist es im 19. Jahrhundert, daß chronologisch Klassik, Gotik, Renaissance und schließlich Barock ohne eine wesentliche Beziehung oder Verbindung nach einander aufkommen. Die von der Tradition losgerissene Kunst ist krampfhaft auf der Stilsuche.

„Die Architektur, diese hieroglyphische Lapidarschrift der wechselnden Nationalbildung, war gerade in das allgemeine Stadium der damaligen Literatur eingerückt: kaserniertes Bürgerwohl mit heidnischen Substruktionen, die Antike im Schlafrock des häuslichen Familienglücks," so kennzeichnet Eichendorff in seinen Erinnerungen „Halle und Heidelberg" die private Idylle des polizeilich beruhigten Bürgertums, das im öffentlichen Leben den Absolutismus gewähren ließ. Der Akademismus ist Ausdruck dieser vom Hofe abhängigen Kunst.

Hatte man in der Erhebungszeit bei der Errichtung öffentlicher Gebäude Denkmäler der völkischen Überlieferung und Kraft geben wollen, so bricht später diese vom Osten ausgehende Bewegung zusammen, die, auf der eigenen altdeutschen Vergangenheit beruhend, eine Wiedergeburt anstrebte. Das von Österreich geführte alte Deutschland stand der Wiedergeburtsbewegung verständnislos gegenüber. Die Erhebung gegen die Fremdherrschaft führte nicht

[1]) s. H. Schmitz: Die Gotik im deutschen Kunst- und Geistesleben. 2. Teil. (1921).

zur Befreiung des Volkes und Geistes. Die öffentlichen Bauten der Restaurationszeit sind in einem akademischen Unstile aufgeführt; diese Kunst hatte ihre Wurzeln weder im Volke, noch ihre Quelle in der Geschichte, und bestand unorganisch und unhistorisch bloß von Hofes Gnaden.

Die Wiedererhebung Deutschlands war nicht von der deutschen Romantik, sondern von der westlichen Aufklärung bestimmt; nicht Wiedergeburt, sondern Fortschritt war ihre Idee. Aus der ostdeutschen war eine allgemeindeutsche Bewegung geworden, die die nationale Idee nicht mehr am Vorbild des Mittelalters bestimmte, sondern sie nach der französischen Revolution richtete. Die völkische „Renaissance" wurde zur bürgerlichen Revolte; die nationale Idee des Liberalismus hat mit der der Romantik nichts gemein.

Romantische Malerei

Während man in der romanischen Welt die Kulturgeschichte nach Architekturstilen gliedern kann, liegt der Kulturakzent in Deutschland auf Malerei und Musik, Dichtung und Philosophie. Periodenbezeichnungen wie Renaissance, Barock, Rokoko, Klassizismus haben darum einen anderen Sinn.

Die Wiederaufnahme des Mittelalters als Ideal hat in der Malerei weit mehr Bedeutung als in der Architektur. Wie in der Literatur, so sind auch in der Malerei drei Generationen der Romantik zu unterscheiden.

Wurde in der Architekturbewegung die Gotik zu einem historistischen Formenkanon neben anderen und erfuhr die

Neugotik keine schöpferische Fortbildung, so hat die Malerei der Romantik eine eigentümliche deutsche Kunst entwickelt, die auf der altdeutschen, vor allem Dürer, beruht. Grade weil die Malerei unoffizieller war, wurde sie repräsentativer, die Architektur blieb höfisch gebunden; die Malerei befreite die Kunstanschauung des Bürgertums von der höfischen Akademiekunst.

Die frühromantische Malerei von Runge, Friedrich und Kersting ging der frühromantischen Literatur parallel. Wohl wurden Wackenroder und Tieck bewundert, aber nicht unter deren Einfluß gehen diese Maler auf die altdeutsche Vergangenheit zurück. Krebs weist nach, daß Runge seine organische und symbolische Gestaltung unmittelbar aus Böhmes „Morgenröte" geschöpft habe[1]); so muß man auch nicht F. Schlegel, sondern Schelling als ihre theoretische Entsprechung ansehen.

Schellings Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" fand Goethes Zustimmung. Es erklärt sich aus dem Schellingianismus Runges, daß er Goethe näher stand als die katholisierenden Nazarener, die von Wackenroders Kunstfrömmigkeit ausgingen. Goethe hat über eine ausschließlich religiöse Grundlage der Kunst geäußert: „Einige Mönche waren Künstler, deshalb sollen alle Künstler Mönche sein?" (Annalen 1802). Spöttisch sah er auch auf F. Schlegels Verteidigungen der religiösen Malerei der Nazarener. Wie nah aber stand ihm Runges Schüler Carus, dessen „Briefe über Landschaftsmalerei" Schellings Theorie organischer Gestaltung

[1]) S. Krebs: Ph. O. Runges Entwicklung unter dem Einflusse L. Tiecks (1909).

und symbolischer Ornamentik aufnahmen: grade die Farbensymbolik sprach ihn an. Auch mit Friedrich, obwohl ihm dessen patriotische Haltung fremd war, hat er interessante Briefe über Wolkenstudien gewechselt. Man muß nicht vergessen; daß diese Frühromantiker den Carstens und Flaxman, die der klassizistischen Kunstform einen neuen Bedeutungsgehalt gaben, nahe standen. Hatten sie doch zusammen auf der Kopenhagener Akademie studiert, wo Abildgaard den romantischen Ossian klassizistisch illustriert hatte; und in Kopenhagen hatte Steffens für Schelling Schule gemacht.

Runge war ein typisch deutscher Sonderling, ein Sinnierer, dem die Kunst nicht Geschmacksangelegenheit, sondern Bilderschrift seiner Seele war. Die Deutung der Welt durch Linie und Farbe war Rune, Zauber, Bann, — Mittel einer mystischen Naturreligion. Die Sehnsucht nach Religion trieb ihn in einer gottlosen Zeit zur Besinnung auf die religiöse Kunst, vor allem Dürer. In „Franz Sternbalds Wanderungen“ glaubte er eine prophetische Verkündigung seiner Kunst zu sehen; und „Die Tageszeiten“ sind das malerisch-poetische Werk, das Tieck ersehnte. Diese Arabesken und Hieroglyphen geben eine Blumen- und Farbsymbolik im Geiste Böhmes. „Die Farbe ist die letzte Kunst, die uns noch immer mystisch ist und bleiben muß, die wir auf eine wunderlich ahnende Weise wieder nur in den Blumen verstehen.“

Nicht die Symbolik, wohl aber die Poesie der Landschaft hat Friedrich weitergeführt. „Die Erdlebenkunst,“ wie Carus die Landschaftskunst nennt, gab in Licht und Stimmung Symbole des menschlichen Geistes und Gefühls; ja, seine Zeit

sah in seinen Bildern eine politisch-prophetische Deutung. Als Patriot stand Friedrich an der Seite Kleists oder Beethovens in der künstlerischen Erhebung gegen Frankreich. Das deutsche Landschaftsbild als Gleichnis der deutschen Seele wurde aus einem nationalen Bewußtsein geschaffen. Wie der junge Sternbald fand Runge und erst recht Friedrich: „Wir sind einmal keine Italiener und ein Italiener wird nimmermehr deutsch empfinden. Darum soll man jedem Bilde gleich auf den ersten Blick ansehen, wo es gewachsen ist."

Dem Dresdner Kreis, zu dem Tieck und Adam Müller gehörten, war auch Kersting zugehörig, der nicht die Landschaft, sondern das Zimmerbild kultivierte und als Maler der Kleinhistorie Menzels Vorfahr ist. (Man hat die deutsche Tradition übersehen, seit Frankreich 1870 nicht den politischen, wohl aber den kulturellen Kampf gewann, und hat sich in der Abneigung gegen die Düsseldorfer Staffagen und die Aufnahme der belgischen „Malheurmalerei" völlig dem französischen Impressionismus verschrieben.)

„Die romantische Landschaft .... stellt ein merkwürdiges Gemisch von Klassischem und Barockem, Architektur und Musik, von einfacher Naturaufnahme und fantastischem Naturerlebnis dar[1])." Claude Lorrain und Poussin, vor allem aber die Dekorationen des Piranesi wirken in dieser Landschaftskunst fort, die mehr vom Rokoko als von Dürers Gotik hat. Denn eine eigentlich deutsche Landschaft als natürliche Welt der alten Märchen und Epen finden wir erst in der Spätromantik Richters und Schwinds. Sie haben mit der „Andacht zum Unbedeutenden", die Boisserée an Grimm

[1]) s. U. Christoffel: „Die romantische Zeichnung" (1920), S. 28, und zum Ganzen K. Eberlein: „Deutsche Maler der Romantik".

rühmt, wirklich volkstümliche Kunst gegeben, die nicht durch Nachahmung, sondern aus innerer Verwandtschaft deutsche Kunst im Sinne der altdeutschen Meister und neudeutschen Bürger ist.

Das Mißverhältnis zwischen dem künstlerischen Willen und dem kleinbürgerlichen Leben hatte der Kunst ihrer Vorgänger, der 2. romantischen Generation, einen esoterischen Charakter gegeben. Die Nazarener mußten bei den Höfen Verständnis suchen, damit die Kunst wieder zu einer öffentlichen Angelegenheit werde; ein monumentaler Stil sollte „gemacht" werden. Diese Malerdenker glaubten eine Mission zu erfüllen und waren darum großzügig organisatorisch in der Propaganda ihres Ideals: der christlich-nationalen Kunst. Die Gemeinschaftskunst, die sie wollten, sollte aus dem nationalen und christlichen Geiste erwachsen. Ihrer Brüderschaft gemäß dachten sie sich die gesamte Gesellschaft und hatten ihr Vorbild in den mittelalterlichen Lukasgilden. Als Lehrmeister fühlten sie sich, die eine analoge Entwicklung, wie die in Italien vom Trecento beginnende, anbahnen wollten. Sie gingen nicht von der Lehre der Ästhetik, sondern der Geschichte aus. Glaubten sie auch Erben Dürers zu sein, so hatte ihre Kunst doch eine klassizistische Note. Die Formallgemeinheit, die sie suchten, konnten sie nur im Klassizismus und Katholizismus finden. Dabei hat ihr wohltemperierter Geschmack in den Präraphaeliten (wie Fra Angelico) die Vorbilder gesehen. „Jene Engelsmilde und Geschämigkeit" wie Görres sagte, war auch bei jenen „Primitiven" zu finden, als Ausdruck einer religiösen volks- und gefühlsmäßigen Heiligen- und Heldenverehrung.

Von der nationalen Bewegung der romantischen Literatur bestimmt, haben sie die deutschen Dichtungen und Sagen des Mittelalters benutzt. Das Heldenalter der Ritter und Mönche, Minnesänger und Meistersinger entstand in der pathetischen Kartonkunst ihrer religiös-patriotischen Heldenverehrung. Wenn diese Schwärmer nach Rom zogen, so suchten sie nicht das antike oder renaissancistische Rom, das damals in Paris der Hauptstadt des Empire eher zu finden war, sondern das mittelalterliche Rom der Päpste und deutschen Kaiser. Schnorr von Carolsfeld erklärte, daß in jenen Jahren Deutschland und das Deutsche nur in Rom zu finden gewesen wäre, indem gerade im Auslande das vaterländische Gefühl für die eigene Vergangenheit erwachte.

Geliebte, Freund, Vaterland und Gott fanden sie wie Novalis in alten Büchern und Bildern. Hier erlasen sie sich ihre Anschauung deutscher Vergangenheit. In der Ahnung eines Kulturendes, der Erschöpfung der Renaissancetradition, gingen sie auf den Anfang zurück; da sie aber mehr Programm als Kunst besaßen, blieb die Intention leer; die Bilder hatten großes Format, aber nicht große Form. Der alte Mythos in seiner christlichen und deutschen Form sollte zeichnerisch wiedererstehen, sie sind jedoch in der Illustration von der klassizistischen Linie und wie Runge von der Rokokomalerei beeinflußt. Wohl hat Dürers Gebetbuch für Kaiser Maximilian am stärksten auf sie gewirkt, doch sind die Illustrationen zu den Nibelungen von Cornelius mehr im Inhalt, als in der Form von der Spätgotik bestimmt. Rückgang auf Dürer, das bedeutete die Grundlage einer deutschen Wiedergeburt der Malerei im Geiste und mit

dem Gehalt des Christentums bei den Altdeutschen sehen. Wie Brentano glaubten sie: „sobald die Nationen wieder ein Firmament des Glaubens und Wissens rund wie eine Halbkugel über sich stehen haben, werden ihnen die Gestirne der Kunst heranziehen, ohne daß sie fragen warum? Und wissen wie?“ — Auf die Nachfolger der Nazarener, die englischen Präraphaeliten, kann ich hier nicht eingehen, obwohl auch ihr Traum vom Mittelalter romantisch ist. Die Spätromantiker Richter und Schwind, die dritte Generation der romantischen Maler und Zeichner können hier nicht weiter behandelt werden.

Wackenroders Kunstfrömmigkeit

Die Architektur- und Malereibewegung steht hinter der Literaturbewegung an Bedeutung zurück. Auch sie strebt eine Erneuerung durch Wiederaufnahme der altdeutschen Tradition an und hat an der deutschen Erhebung teil, aber sie hat ihr Programm eines monumentalen und repräsentativen Stils nicht erfüllt. Das Schöpferische war dem Theoretischen gegenüber nicht stark genug, Anlehnung und Halt gab die Literatur. Die bildende Kunst der Deutschen ist nicht eigenwüchsig, der Formenschatz wird erborgt und das Lehngut nur abgewandelt; so ist die Tradition, auf die man sich berief, die romanische Kunst, wie schon ihr Name sagt, und ebenso die gotische Kunst fremden Ursprungs. Schinkels Neugotik ist klassizistisch und die frühromantische wie nazarenische Malerei eklektisch.

Hebt die Vorklassik nicht mit der Kunst, sondern der Kunsttheorie an, so steht auch in der Romantik im Vordergrund die Kunstgeschichte oder Kunstdichtung. In Wackenroders „Herzensergießungen eines Klosterbruders“ (1797) ist die Bewegung auf die altdeutsche Kunst zurück angebahnt. Als künstlerisches Vermächtnis des nationalen Geistes gilt jene künstlerisch-religiöse Bildungseinheit der Zeit Dürers. Die Kunstfrömmigkeit Wackenroders verehrte in Nürnberg „die gute alte Zeit“. „Mit welcher kindlichen Liebe betrachtete ich deine altväterischen Häuser und Kirchen, denen die feste Spur von unserer alten vaterländischen Kunst eingedrückt ist! Wie innig liebe ich die Bildungen jener Zeit, die eine so derbe, kräftige und wahre Sprache führen! Wie ziehen sie mich zurück in jenes graue Jahrhundert, da du, Nürnberg, die lebendig wimmelnde Schule der vaterländischen Kunst warst“, so heißt es in dem „Ehrengedächtnis unseres ehrwürdigen Ahnherrn Albrecht Dürers“. Er wünschte diese Zeit zurück, in der der Deutsche „noch ein eigentümlicher und ausgezeichneter Charakter von festem Bestand“ gewesen war und klagt, daß „die Periode der eigenen Kraft vorüber ist“. Das Mittelalter der Pilger und Eremiten, Mystiker, Maler und Musikanten ist die goldene Zeit.

„Nicht bloß unter italienischem Himmel unter majestätischen Kuppeln und korinthischen Säulen; — auch unter Spitzgewölben, krausverzierten Gebäuden und gothischen Türmen wächst wahre Kunst hervor.“ Das ist mehr eine Verteidigung seiner Liebe als ein Angriff. Wie bei Herder bewirkt die Aufklärung eine tolerante Stellungnahme. In dem Abschnitt: „Einige Worte über Allgemein-

heit, Toleranz und Menschenliebe in der Kunst" hat Wackenroder die Gleichberechtigung der deutschen mit der italienischen Kunst dargelegt. In jeder Kunst ist der himmlische Funken; der Mensch ist in tausendfacher Gestalt aus Gottes Hand hervorgegangen und Gott sind die verschiedenen Sprachen der Künste wohlgefällig. Vom Richterstuhl des eigenen Geschmacks abzuurteilen, lehnte er ab. „Wer ein System glaubt, hat die allgemeine Liebe aus seinem Herzen verdrängt! Erträglicher noch ist Intoleranz des Gefühls als Intoleranz des Verstandes; Aberglaube besser als Systemglaube." Wie die Aufklärer gibt er seinem Jahrhundert, im Bewußtsein des Fortschritts den Vorzug, auf dem Gipfel eines hohen Berges zu stehen und viele Länder und Zeiten vor sich ausgebreitet zu sehen, und das Glück aus all den mannigfaltigen Empfindungen und Werken das Menschliche herauszufühlen. Auch bei ihm ist der Nationalismus, wie überhaupt bei den Deutschen, mit einem Universalismus verbunden. Seine Mittelalterverehrung ist nicht nur die Aufnahme der alten Tradition und dient der nationalen Wiedergeburt, sondern auch der Besinnung auf die religiöse Kunst, in der ein katholisches Christentum sich jenseits aller Dogmenstreitigkeiten dem Volke gemäß ausdrückte. Doch ist sein ästhetischer Katholizimus nicht wie bei Tieck eine „prédilection d'artiste", sondern Ausdruck eines naiven Enthusiasmus. Tieck sagt selbstkritisch in dem Vorwort zur zweiten Ausgabe der „Phantasien über die Kunst", daß „diese Liebe zur Kunst und zur alten Zeit, zum Vaterland wie zur Religion" allgemein aufgenommen worden sei und manches daher dem Leser veraltet erscheine, wenn er sich nicht in jene früheren Jahre zurück-

versetzt oder ihm die Gabe mangelt, Originalität von Nachahmung, ungeschminkte Herzlichkeit von erzwungenem Enthusiasmus zu unterscheiden."

Tieck und die Berliner Dichterkreise

Tieck setzte eine Zeitlang Wackenroders Gedankengänge fort. Mit Recht hat Haym jedoch die Kunstliteratur seiner Frühzeit als Vergröberung empfunden. Aus den Konfessionen wurden Reflexionen über den künstlerischen Reichtum der deutschen Vergangenheit. Es war auch bei ihm nicht der Sinn für Geschichte, sondern das Verlangen nach Ursprünglichkeit, das ihm das Mittelalter als Ideal erscheinen ließ.

„Franz Sternbalds Wanderungen" (1798), die in der Form des Bildungsromans (wie der „Wilhelm Meister"), „das Heldenalter der Kunst", nämlich Dürers Zeit, schilderten, sind von Wackenroders Ideen erfüllt. Die Überwindung seiner intellektuellen Skepsis durch die undogmatische Kunstfrömmigkeit strebt Tieck an, ohne doch die naive Kraft des Freundes zu erreichen. War Wackenroders Kunstliebe universell gewesen, so hat Tieck eine einseitige Tendenz. Auf das Spätmittelalter, die bürgerlich-städtische Kultur im Geiste des Katholizismus, hat er nicht nur hingewiesen, sondern aus dem künstlerischen Reichtum dieser altdeutschen Überlieferung Literatur geschöpft. Wesentlicher als seine Kunstdichtung ist seine Literaturerneuerung. Hat er doch die alten Märchen und Sagen als Stoff für seine Theater- und Romandichtung benutzt.

Seine Neuausgaben der Lyrik und Dramatik des Mittelalters haben die Germanistik der Brüder Grimm angeregt. „Die Minnelieder aus dem schwäbischen Zeitalter“ und auch die Sammlung des „deutschen Theaters“ vom Fastnachtsstück bis zu Lohenstein setzen die nationale Literaturgeschichte fort, die mit Klopstocks teutonischer Mythologie anhebt. Herders „Stimmen der Völker“ finden in Arnims und Brentanos Sammlung „Des Knaben Wunderhorn“ ihre Fortsetzung. Ritterepen und Hans Sachs-Spiele kommen durch Tieck wieder zur Geltung, Volksbücher gibt Görres heraus. Der Enthusiasmus der Frühromantiker hat die historische Wissenschaft der Grimm, Uhland und Simrock gefördert. Erst in der Spätzeit trennen sich historische und literarische Bewegung. Tiecks Vorrede zu den Minneliedern stellt jedenfalls den ersten Versuch dar, die Dichtung des Mittelalters zu werten und als Vorbild zu nutzen.

Das ist der Erfolg der Romantik: Die nationale Literatur nahm statt des fremden, das eigene Altertum als Ideal. Die altdeutsche Literatur, die als ursprünglich und volkstümlich erschien, glaubte man von fremden Einflüssen frei. Herders organisch-genetische Auffassung der Kultur als Ausdruck des Volksgeistes führte dazu, neuzeitliche Nationalbildungen schon in das Mittelalter zu verlegen. Man verehrte das Mittelalter als das schöpferische Jugendalter deutscher Kultur. Die Sehnsucht nach der Vergangenheit sah die Vorzeit als Heldenalter. Der Kult der Ahnen verband sich mit der Liebe zur Kindheit, die Pietät vor dem Altertum mit der Sehnsucht nach Ursprünglichkeit. Hatte Winckelmann in einem Werke griechischer Spätzeit Einfalt und stille Größe entdeckt, so

haben die Frühromantiker in der Übersetzungsliteratur der Ritterepen naive Kunst gesehen. Nicht auf Grund historischen Wissens, sondern eines idealen Glaubens wurde eben die nationale Literaturtradition wieder aufgenommen. „Die wenigen Dichtungen, die erneuert vorlagen, Tiecks Minnelieder, von der Hagens ‚deutsche Gedichte des Mittelalters', sein Nibelungenlied erfüllten eine Kultursendung wie nie zuvor und nachher. In gleicher Lage war das Geschlecht der Frührenaissance gewesen, das sich mit Auswahlen und Beispielsammlungen antiker Denkmäler zunächst behelfen mußte[1])."

Die Empörung der Sturm- und Drangperiode gegen französisches Wesen wurde in den Zeiten der Fremdherrschaft zur Erhebung. Der kriegerische Geist dieser Zeit erklärt die Schwärmerei für das deutsche Ritterwesen. Das Mittelalter wurde poetisiert als Zeit der Minnesänger und Kreuzfahrer. Die Innigkeit und Minnigkeit, Gemütlichkeit und Ritterlichkeit der Altvordern begeisterte die Frühromantiker zu einem patriotischen Glauben.

War der bürgerliche Tieck bloß ästhetisch, so waren die märkischen Junker auch politisch interessiert an der „Renaissance" des Mittelalters. Nadler hat dargestellt, wie dem Kunst- und Glaubensbedürfnis des Bürgertums, die konservativ-politische Anschauung des Adels begegnete und Fouqués Roman „der Zauberring", sowie Arnims Drama „Halle und Jerusalem" in diesem Sinne

[1]) J. Nadler. S. 142.

charakterisiert: Fouqué dachte als Lehensherr; aus einem Standesgefühl heraus hat er die Stauferzeit, das 13. Jahrhundert, verehrt, während Tieck die Blütezeit des bürgerlichen Nürnberg, das 15. Jahrhundert, schilderte; die junkerliche Schätzung der Ritterzeit hat Arnim mit der Nordsterngruppe, vor allem mit Chamisso, gemein; war aber Arnim mit Natur, Leben und Volk verbunden, territorial und ständisch verwurzelt, so ist Chamisso von Familie, Stand und Volkstum entwurzelt, der „Schlemihl", der den Schatten verlor. Die Liebe zum Mittelalter ist für die Junker eine Art Heimatgefühl, für den volksfremden Adel und erst recht für die Bürgerlichen bloß eine Sehnsucht.

Über die Topographie der Romantik

Nach den Ostpreußen Hamann und Herder vertraten zunächst die Brandenburger Wackenroder und Tieck die Ideen der persönlichen und völkischen Erneuerung aus dem Geiste der altdeutschen Vergangenheit. In dem Dresdner Kreis um Tieck, dem auch die Pommern Runge und Friedrich angehörten, sah man sehnsüchtig auf die Kultur des Spätmittelalters. Künstler gingen als Pioniere der Bewegung voran, die wir Romantik nennen und deren Wesen wir als „Renaissance des Mittelalters" begreifen. Tieck und die erste Malergeneration standen noch mit einem Fuß in dem 18. Jahrhundert. Erst unter dem Einfluß des Jenenser Kreises wurde die bloß ästhetische zu einer gesamtgeistigen, religiösen, philosophischen und politischen Bewegung. Je-

doch haben Fichte und Schelling, wie auch Schleiermacher, nur zeitweilige Berührungen mit dem romantischen Geiste.

Der Begriff der Romantik, wie ihn Haym auf Wackenroders Konfession, Tiecks Romane, Schlegels frühe Aufsätze und Kritiken und Hardenbergs Lieder und Fragmente einschränkt und auf Schleiermachers Reden und Schellings Kunstphilosophie erweitert, ist ein vaguer Literaturbegriff. Vor allem muß man gegenüber der protestantischen Einschätzung der Frühzeit, die durch Ricarda Huchs Werk: „Blütezeit und Verfall der Romantik" populär geworden ist, betonen, daß sie die auf den Katholizismus auslaufende Bewegung als Verfall abtut, ohne dieser notwendigen Folge gerecht zu werden.

Die eigentliche Romantik beginnt mit Hardenberg (Novalis) und Friedrich Schlegel; sie haben die ostdeutsche Bewegung in eine allgemeindeutsche übersetzt, indem sie von der nationalen zur universalen Idee des Mittelalters übergingen. Wenn man von Novalis frühreifer Prophetie absieht, so kann man diese Periode der Romantik, die in Adam Müller und Friedrich Schlegel ihre größten Vertreter hat, nur begreifen aus der Verlagerung des Kulturakzents von Preußen nach Österreich. Diese zweite Generation kommt nach der nationalen Erhebungszeit zur Wirkung nicht in ihrer neudeutschen Heimat, der Mark und Sachsen, sondern in Österreich; bei den Emigranten tritt das Verhältnis zu Volkstum und Staat hinter dem zur Kirche zurück. Sie denken die Erneuerung aus dem Geiste des Katholizismus, der das noch lebendige Mittelalter für sie bedeutet.

Die Topographie ist nicht ohne Belang, denn die Bewegung, die wir als Romantik bezeichnen, ist, wie Nadler richtig

nachweist, die Idee einer politischen und kulturellen Wiedergeburt der Nation, aus dem Norden und Osten; so ist es erklärlich, daß die Schwaben Hölderlin, Schelling und Hegel nicht eigentlich zur Romantik gehören und daß die Romantik kulturell, aber nicht politisch, erst spät im Süden Anklang und Nachfolge fand. Es ist in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer zu beachten, daß Preußen vor Österreich zurücktrat, und damit die neudeutsche Bewegung keinen Rückhalt mehr hatte.

Man kann aber nicht wie Nadler die nationale mit der romantischen Bewegung identifizieren. Die preußisch-nationale Bewegung, wie sie Fichte und Arndt vertreten, ist scharf von Hardenbergs Staatsverkündigung und seinem mystischen Luisendienst zu trennen. Hardenberg (Novalis) gehörte wie Schlegel in der Frühzeit zu dem Schiller-Humboldtschen Kreise, wie Meinecke nachwies. Die Nation bedeutete noch die Kulturnation, gerade als solche war sie universal. „Germanität ist so wenig wie Romanität, Gräzität oder Britannität auf einen besonderen Staat beschränkt", sagt Novalis, für den Deutschheit ein universaler Beruf ist. Dieser Universalismus mußte ihn, (wie später Schlegel), von der klassizistischen Idee des Kosmopolitismus zum Katholizismus führen.

Der ästhetische Nationalismus, der Dürers Kunst und die Ritterdichtung als traditionelle Bildungselemente zur Erneuerung der Kulturnation hervorhob, stand schon bei Wackenroder und Tieck auf dem Boden eines die Kultur tragenden Glaubens. Indem die Grundlagen der altdeutschen Literatur und Kunst im katholischen Kulturuniversalismus gesehen wurden, trat der Kulturnationalismus

zurück. Der Universalismus des Mittelalters wurde zu einem religionspolitischen Ideal, dem der kunstpolitische Nationalismus unterstand. Der Katholizismus gab den Romantikern das Heimatsgefühl, das die märkischen Junker im Ständestaat hatten.

Haben die Bürgerlichen, Wackenroder und Tieck, in der bürgerlichen Blütezeit des 15. Jahrhunderts das Ideal gesehen, so liebten die Adligen wie Novalis oder die Geadelten wie Schlegel die große Feudalzeit des 12., 13. Jahrhunderts. Man muß neben den Landschaften vor allem die Stände als bedeutsam für die ideelle Richtung ansehen.

Novalis und der Katholizismus

Novalis ist der Prophet der Romantik, wie Friedrich Schlegel ihr Philosoph ist. Novalis hat die ganze spätere Entwicklung vorweggenommen, Schlegel hat alle ihre Phasen durchlaufen. In der Tradition des Pietismus, die das Erbe der altdeutschen Mystik bewahrte, ist Novalis aufgewachsen; er erscheint wie ein entfernter Verwandter von Seuse und Böhme und hat mit Hamann und Schleiermacher die Richtung auf die innere Wiedergeburt des Menschen gemeinsam, doch erhebt er sich über sie, indem er sich dem Katholizismus annähert und die individuelle durch die universelle Wiedergeburtsidee ergänzt. Wie in der Aufklärung Individualismus und Humanitarismus, so stehen bei Novalis der nicht rationalistische Individualismus und der katholische Universalismus zueinander. Als die Zeit der Harmonie von Individualität und Universalität erscheint ihm das Mittelalter, es hat das „individuelle Kolorit des Universellen". Schleiermachers Anschauung von dem Universum in jeder Persönlichkeit und der Persönlichkeit des Universums erfährt hier eine historische Ausdeutung. „Alles Nationale, Temporelle, Lokale, Individuelle läßt sich universalisieren", das ist die eigentlich romantische Idee.

Der Aufsatz: „Die Christenheit oder Europa", der auf Goethes Rat nicht in das Athenäum aufgenommen wurde, ist der erste Aufruf katholisierender Romantik. Man könnte das Mittelalterbild, das Novalis entwirft, eine prototypische

Konstruktion nennen, ist es doch das typische Idealbild des romantisierenden Katholizismus bis heute. Es ist erstaunlich mit welch intuitiver Kraft er das Mittelalter als die große Kirchenzeit entwickelt und die große Kunstzeit als späten Nachklang begriffen hat. Wenn er das Mittelalter als die universalistische Idealzeit sieht, so spricht er nicht aus wirklicher Kenntnis der Vergangenheit, sondern aus Ahnung und Sehnsucht. Das religiöse Vorbild der Wiedergeburt der katholischen Menschheit ist eine Weissagung, der gegenüber das ästhetische Vorbild der Erneuerung des Adel- und Bürgertums bloß als sehnsüchtige Erinnerung erscheint.

Sein Hymnus beginnt mit einer poetischen Gesamtdarstellung: „Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. — Ohne große weltliche Besitztümer lenkte und vereinigte ein Oberhaupt die großen politischen Kräfte. — Eine zahlreiche Zunft, zu der jedermann den Zutritt hatte, stand unmittelbar unter demselben und vollführte seine Winke und strebte mit Eifer seine wohltätige Macht zu befestigen. Jedes Glied dieser Gesellschaft wurde allenthalben geehrt, und wenn die gemeinen Leute Trost oder Hilfe, Schutz oder Rat bei ihm suchten und gerne dafür seine mannigfaltigen Bedürfnisse reichlich versorgten, so fand es auch bei den Mächtigeren Schutz, Ansehn und Gehör, und alle pflegten diese auserwählten, mit wunderbaren Kräften ausgerüsteten Männer, wie Kinder des Himmels, deren Gegenwart und

Zuneigung mannigfachen Segen verbreitete. Kindliches Zutrauen knüpfte die Menschen an ihre Verkündigungen. — Wie heiter konnte jedermann sein irdisches Tagewerk vollbringen, da ihm durch diese heiligen Menschen eine sichere Zukunft bereitet, und jeder Fehltritt durch sie vergeben, jede mißfarbige Stelle des Lebens durch sie ausgelöscht und geklärt wurde. Sie waren die erfahrnen Steuerleute auf dem großen unbekannten Meere, in deren Obhut man alle Stürme geringschätzen und zuversichtlich auf eine sichre Gelangung und Landung an der Küste der eigentlichen vaterländischen Welt rechnen durfte." Das Friedensreich dieser Kirche war auf die Liebespredigt gegründet. In einem gemeinsamen Glauben suchte die göttliche Regierung auf Erden die menschliche Gemeinschaft zu gründen. „Fürsten legten ihre Streitigkeiten dem Vater der Christenheit vor, willig ihm ihre Kronen und ihre Herrlichkeit zu Füßen, ja sie achteten es sich zum Ruhm, als Mitglieder dieser hohen Zunft, den Abend ihres Lebens in göttlichen Betrachtungen zwischen einsamen Klostermauern zu beschließen. Wie wohltätig, wie angemessen der inneren Natur der Menschen die Regierung diese Einrichtung war, zeigte das gewaltige Emporstreben aller andern menschlichen Kräfte, die harmonische Entwicklung aller Anlagen; die ungeheure Höhe, die einzelne Menschen in allen Fächern der Wissenschaften des Lebens und der Künste erreichten, und der überall blühende Handelsverkehr mit geistigen und irdischen Waren, in dem Umkreis von Europa und bis in das fernste Indien hinaus.

Das waren die schönen wesentlichen Züge der echtkatholischen oder echtchristlichen Zeiten. Noch war die

Menschheit für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug.

Es war eine erste Liebe, die im Drucke des Geschäftslebens entschlummerte, deren Andenken durch eigennützige Sorgen verdrängt, und deren Band nachher als Trug und Wahn ausgeschrieen und nach späteren Erfahrungen beurteilt, — auf immer von einem großen Teil der Europäer zerrissen wurde. Diese innere große Spaltung, die zerstörende Kriege begleiteten, war ein merkwürdiges Zeichen der Schädlichkeit der Kultur für den Sinn des Unsichtbaren, wenigstens einer temporellen Schädlichkeit der Kultur einer gewissen Stufe. Vernichtet kann jener unsterbliche Sinn nicht werden, aber getrübt, gelähmt, von andern Sinnen verdrängt."

Aber „die schöne Blüte" dieser Jugendzeit, Glaube und Liebe, fällt ab und macht den „derberen Früchten, Wissen und Haben, Platz". „Man gedenkt des Frühlings im Spätherbst wie eines kindischen Traums." Da er in der Geschichte eine dialektische Bewegung sieht, nicht nur Wachstum und Alter, sondern auch Auferstehung und Verjüngung, so glaubt er, daß die Vollendung in einem künftigen Versuch erreicht wird, in einem neuen Katholizismus. „Einmal war doch das Christentum mit voller Macht und Herrlichkeit erschienen, bis zu einer neuen Welt-Inspiration herrscht seine Ruine, sein Buchstabe mit immer zunehmender Ohnmacht und Verspottung."

Die Kleriker blieben aber hinter den Laien an Bildung zurück. Das natürliche System der Wissenschaft siegte über das geistige System des Glaubens. Die Kirche verlor Achtung und Zutrauen. „Nur kluge, also auch nur zeitliche Maßnah-

men hielten den Leichnam der Verfassung noch zusammen." Als Revolution „gegen den despotischen Buchstaben der ehemaligen Verfassung" erklärt er die Reformation. „Die Insurgenten, die sich Protestanten nannten", „nahmen ihr stillschweigend abgegebenes Recht auf Religionsuntersuchung, -bestimmung und -wahl als vakant wieder einstweilen an sich zurück. Sie stellten auch eine Menge richtiger Grundsätze auf, führten eine Menge löblicher Dinge ein und schafften eine Menge verderblicher Satzungen ab; aber sie vergaßen das notwendige Resultat ihres Prozesses, trennten das Untrennbare, teilten die unteilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein, durch welchen und in welchem allein die echte, dauernde Wiedergeburt möglich war." Ein Zustand religiöser Anarchie folgte, den sich die Fürsten zunutze machten. „Sie waren eifrigst besorgt, die gänzliche Vereinigung der protestantischen Kirchen zu verhindern, und so wurde die Religion irreligiöserweise in Staatsgrenzen eingeschlossen, und damit der Grund zur Untergrabung des religiösen kosmopolitischen Interesses gelegt... Durch die Fortsetzung des sog. Protestantismus (wurde) eine Revolutionsregierung permanent erklärt."

Novalis sieht also im Protestantismus den Beginn der bis zur französischen Revolution reichenden Destruktion. Der abstrakte Individualismus und Rationalismus, die mit dem Protestantismus aufkamen, sind ihm, wie den Traditionalisten und Positivisten, der Grund der „intellektuellen und sozialen Anarchie" (Comte). Die Scheidung organischer und kritischer Perioden hat er Saint-Simon vorweggenommen. Als organische Zeit erschien ihm wie jenem das Mittelalter, doch hat er (wie die Positivisten) den modernen Geist

nicht abgetan, der die Anerkennung der Heiligkeit der Natur, der Unendlichkeit der Kunst, die Berechtigung des Weltlichen und die Einsicht in die Bedeutung der Geschichte gebracht hatte. Wenn er die „echtkatholische" Zeit verherrlicht, so denkt er (wie Saint-Simon und Comte) an die Hierarchie und den Universalismus, an die politische und soziale Gesamtordnung unter geistiger Leitung.

Seine Verkündigung liberalster Christlichkeit, der Individualmystik, läßt sich jedoch nicht mit dem orthodoxen Glaubenszwang der Massenkirche vereinigen; die mit der Bildung versöhnte Religion (im Sinne Schleiermachers) hat im alten Katholizismus nur „die symbolische Vorzeichnung der allgemeinen, jeder Gestalt fähigen Weltreligion. Er erschaut ein johanneisches Christentum Schellings: „eine neue goldene Zeit, eine prophetische, wundertätige und wundenheilende, tröstende und ewiges Leben entzündende Zeit", das Reich des Parakleten. Der kritische Sinn Schleiermachers wird phantastisch-poetisch.

Wenn Novalis dem Protestantismus entgegensteht, so um der Verbindung mit dem humanistischen Rationalismus willen. Der Schüler der altdeutschen Mystik und des Pietismus wendet sich gegen das fremde Element, indem er den Gegensatz Antike und Christentum, griechische Kunst und deutsche Mystik in dem Gegensatz Humanismus und Romantik wiedererkennt. „Indes liegt dem Protestantismus bei weitem nicht bloß jener reine Begriff zum Grunde, sondern Luther behandelte das Christentum überhaupt willkürlich, verkannte seinen Geist und führte einen anderen Buchstaben und eine andere Religion ein, nämlich die heilige Allgemeingültigkeit der Bibel, und damit wurde leider eine

andere höchst fremde irdische Wissenschaft in die Religionsangelegenheit gemischt — die Philologie —, deren auszehrender Einfluß von da an unverkennbar wird. Er wurde selbst aus dunklem Gefühl dieses Fehlgriffs bei einem großen Teil der Protestanten zum Rang eines Evangelisten erhoben."

Nichts hat nach seiner Meinung die Vertrocknung des heiligen Sinns derart gefördert wie dieser Buchstabenglaube. „Das Weltliche hat die Oberhand gewonnen, der Kunstsinn leidet sympathetisch mit, nur selten, daß hie und da ein gediegener, ewiger Lebensfunke hervorspringt, und eine kleine Gemeinde sich assimiliert ... So Zinzendorf, Jakob Böhme und mehrere." „Die Zeit nähert sich einer gänzlichen Atonie der höheren Organe, der Periode des praktischen Unglaubens. Mit der Reformation war's um die Christenheit getan." Die neuere Politik entstand in diesem Zeitpunkt. Mächtige Staaten suchten den „vakanten Universalstuhl" in Besitz zu nehmen, „ohne Aufsehn vor den noch eifrig päpstlich gesinnten Untertanen das lästige römische Joch abzuwerfen". Novalis empfindet offenbar das römische Papsttum nicht so fremd wie den Humanismus, ist ihm doch die katholische Kirche Ausdruck der germanisch-romanischen Lebenseinheit vor und über den nationalen Bildungen der Neuzeit. Die nationalen Bewegungen seit der Renaissance sieht er als Zerfallserscheinungen des universalen Mittelalters. Die Säkularisierung der Politik nennt er eine Usurpation, die nicht von Dauer sein kann, da die Staaten, ohne eine über ihnen stehende Macht, sich im Widerstreit der Interessen zerstören.

Er erklärt, dem politischen Verfall entsprach der geistige, dem Absolutismus der Rationalismus. Die triumphierende

Aufklärung sah in der Religion den Grund der allgemeinen Stockung. „Der anfängliche Personalhaß gegen den katholischen Glauben ging allmählich in Haß gegen die Bibel, gegen den christlichen Glauben und endlich gar gegen die Religion über. Noch mehr — der Religionshaß dehnte sich sehr natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus, verketzerte Phantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit.“ Es blieb nur der Enthusiasmus für die Philosophie übrig und insbesondere für ihre Priester und Mystagogen. „Frankreich war so glücklich, der Schoß und Sitz dieses neuen Glaubens zu werden, der aus lauter Wissen zusammengeklebt war.“ In Deutschland suchte man „der alten Religion einen neueren, vernünftigeren, gemeineren Sinn zu geben, indem man alles Wunderbare und Geheimnisvolle sorgfältig von ihr abwusch; alle Gelehrsamkeit ward aufgeboten, um die Zuflucht zur Geschichte abzuschneiden, indem man die Geschichte zu einem häuslichen und bürgerlichen Sitten- und Familiengemälde zu veredeln sich bemühte“.

Eine zweite Revolution, „ein politischer Protestantismus“, mußte in dem Augenblick entstehen, da unter den Feinden der Religion ein Zwiespalt entstand und zugleich mußte aus der Vernichtung alles Positiven die höhere Sehnsucht wiederkommen. „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion.“ Die Zeit der Auferstehung ist gekommen. In Deutschland müssen sich die Spuren einer neuen Welt zuerst zeigen, es geht den übrigen europäischen Ländern voraus. „Während diese durch Krieg, Spekulation und Parteigeist beschäftigt sind, bildet sich der Deutsche mit allem Fleiß zum Genossen einer höheren Epoche der

Kultur.“ Die Geschichtsphilosophie wird zur Prophetie. „Noch sind alles nur Andeutungen, unzusammenhängend und roh, aber sie verraten dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes und das innige Empfängnis eines neuen Messias in tausend Gliedern zugleich.“

Katholizismus und Romantik

Der katholische Geist ist nicht romantisch; ja vielmehr dem klassischen verwandt. Man könnte den Klassizismus einen atheistischen Katholizismus nennen. In dem Deutschland, das römisches Einflußgebiet war, blieb der romanische Formwille herrschend; es ist das Gebiet des Klassizismus wie Katholizismus geblieben. Erst als die neudeutsche Wiedergeburtsbewegung, die von Preußen ausging, sich nach Süden wendet, als die Romantiker nach Österreich gingen, wird die Wiedergeburt aus dem Mittelalter zur Rückkehr in den Katholizismus. Der romantische Katholizismus ist eine Konvertitenbewegung, nicht eigentlich eine religiöse, sondern eine künstlerische und denkerische Wandlung. Die Romantiker sahen im Katholizismus die Heimat ihrer künstlerischen, philosophischen und politischen Sehnsucht. Indem sie die Grundlagen der mittelalterlichen Kunst und Gemeinschaft, die ihr Ideal war, in der Kirche erkannten, kamen sie vom Mittelalter auf den Katholizismus; auf einen stehengebliebenen Katholizismus, der der moder-

nen Welt nach ihrer Meinung absolut entgegenstehen sollte. Die von der Kirche geleitete Gesamtkultur, verschmolzen mit der feudalen Ordnung, das ist nicht der Katholizismus im Fortgang der Geschichte. Es ist der romantische Irrtum, die auf Glauben beruhende Anstalt des Heiligen Geistes, die keine ideale Form von Staat oder Kultur kennt, mit einer bestimmten Geistes- und Gemeinschaftsordnung gleichgesetzt zu haben. Die Romantiker dachten nicht an die katholische Kirche, die in Verbindung mit dem Zeitlichen durchaus nicht übernatürlich und unfehlbar ist, sondern an die katholische Kultur- und Gemeinschaftsordnung. Wohl ergibt sich aus der religiös-sittlichen Stellung ein bestimmtes Verhältnis zur Welt, aus der Wertung der Tradition ein gewisser Kulturkonservativismus, aus der Institution ein Anti-Individualismus usw., doch ist das katholische Denken, das einen ausgeprägten Sinn für das Historische, Irrationale und Kollektive hat, nicht im Mittelalter idealiter zu fixieren. Die ideal-typische Konstruktion einer Zeit ist nicht im Sinne der katholischen Kirche. Grade der realistische Sinn für die Konkretheit und Positivität, Bedingtheit und Unbeständigkeit der zeitlichen Verhältnisse geht den Romantikern ab.

Weder Dogma noch Sakrament, Mystik noch Offenbarung, überhaupt nicht der Katholizismus als Religion ist für die Romantiker entscheidend, ihre katholisierende Bewegung geht von der Kunst oder Geistes- und Gemeinschaftsordnung aus. Wackenroder und Tieck kommen vom Ästhetisch-Kultischen, Novalis vom Sozial-Idealen, Schlegel und Adam Müller, ebenso auch Haller, aus philosophischen und politischen Gründen zum Katholizismus.

„Solange man, wie bisher, sich im wesentlichen um die Frühzeit dieser Geister kümmert und im ganzen kaum danach fragt, welche Gedanken sie in ihre positive Zeit hinübergerettet haben, wieweit sie imstande waren die Wirklichkeit zu gestalten, und wieweit die Wirklichkeit vor ihnen recht behielt, gibt es auch wohl keine Möglichkeit, ihre historische Leistung zu verstehen und zu bewerten[1]." Ich glaube auch, wie Elkuß, daß es darauf ankommt den bleibenden Kern aus all den zeitlichen und lokalen Bedingtheiten, all den Kompromissen und Umbiegungen herauszuschälen, „die überall da entstehen, wo an positive Institutionen angeknüpft werden muß und der Geist die Elemente nicht erzeugen kann, aus denen er sich den Körper bauen will[2]". Darum gebe ich Friedrich Schlegels Stellung aus der „Concordiazeit" eingehend wieder, in ihr ist das Fazit seines, Werks gegeben, hier hat sein Weg und seine vielen Umwege Ende und Ziel. „Die Aufgabe der ‚Concordia' sollte es sein, positive, wissenschaftliche Gesinnung in ihrer vollsten Vereinbarkeit mit dem Glauben und der Offenbarungsannahme zu zeigen und aus Geschichte und Philosophie den großen Einklang des Intellekts mit der geoffenbarten Religion herzustellen . . . Das eigentlich irenische Programm, das Streben nach der Versöhnung der Konfessionen, das man häufig als ihr erstes Ziel bezeichnete, folgt aus dieser obersten Konkordanz, wie alle übrigen, so die von

[1]) s. Elkuß: „Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung". 1918. S. 75.

[2]) s. Elkuß: ebd. S. 76.

Staat und Kirche, Kirche und Schule, im Sinne Friedrich Schlegels ganz von selbst[1])." Concordia will er stiften zwischen Antike und Christentum, Humanismus und Religion, um ihre Einheit im Katholizismus schließlich zu finden. Dieser Anreger griechischer wie germanischer Philologie, ultramontaner wie nationaler Politik ist in den Perioden seines geistigen Lebens nur von diesem obersten Zielpunkt aus zu verstehen.

Seine vier Zeitschriften sind die Marksteine seiner Laufbahn: Seine erste Zeitschrift ist das „Athenäum", dessen subjektivistische Formulierungen man verkannt hat; dienten sie doch nur der Opposition gegen den ästhetischen Objektivismus. „Die Ironisierung der Darstellungsform ist gleichsam der Sturm, der den Vorhang vor der transzendentalen Ordnung der Kunst aufhebt und diese und in ihr das unmittelbare Bestehen des Werkes als eines Mysteriums enthüllt. Das Werk ist nicht, wie es Herder betrachtete, wesentlich eine Offenbarung und ein Mysterium schöpferischer Genialität, die man wohl ein Mysterium der Substanz nennen dürfte, es ist ein Mysterium der Ordnung, Offenbarung seiner absoluten Abhängigkeit von der Idee der Kunst[2])." Gerade darin besteht das Paradox, daß im Werke selbst eine Beziehung auf eine darüberstehende Idee gegeben werden soll. Das Objektive wird von einem Absoluten her bestimmt, ist nur Mittel und Mittler. Die mystische und später die kirchliche, religiös-subjektive oder —

[1]) W. Thormann: „Friedrich Schlegels Concordia". Diss. 1920. S. 44.

[2]) W. Benjamin: „Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik". Diss. 1920. S. 76.

objektive Einstellung ordnet die Sphäre des Objektiven, der kulturellen Werte und Werke, dem Absoluten unter, das als System, Idee, Gott die letztgültige Einheit und Allheit ist. Ein Universum besteht, in dem die Normen und Formen „aufgehoben" sind [1]).

In seiner zweiten Zeitschrift „Europa" bricht Schlegel mit der Alleinherrschaft des Ästhetischen. Das Objektive, das er zuerst in der Idee der klassischen Kunst sah, wird zum Sozialobjektiven: in der Nation und Religion. Seine Kritik (1808) von Adam Müllers „Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur" erklärt, daß über der Kunst jeder ernste Gedanke an Gott und Vaterland, jede Erinnerung des alten Ruhms und mit ihnen der Geist der Stärke und Treue vergessen sei. Der Gedanke der Wiedergeburt altdeutscher Kunst und Religion taucht auf, zunächst als ästhetischer Nationalismus. Er setzt Wackenroder und Tieck fort. Aufs schärfste tritt Goethes Freund Meyer in dem Aufsatz: „Neu-deutsche, religiös-patriotische Kunst" ihm entgegen: „Im Jahre 1803 trat Friedrich Schlegel in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift ‚Europa' genannt, zuerst als schriftlicher Lehrer des neuen altertümelnden, katholisch-christelnden Kunstgeschmackes auf, streitend gegen die bisher gehegten Meinungen über echte Kunst und die Art, sie zu fördern. Religion, Mystik, christliche Gegenstände, Sinnbilder werden für die Malerei und deren künftiges Gedeihen als unerläßliche Erfordernisse ausgegeben" [2]).

---

[1]) Vgl. F. Steppuhn: „Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens" (Logos I, 1910. S. 264).

[2]) In den periodischen Heften Goethes: „Kunst und Altertum in den Rhein- und Maingegenden." 1816.

War Tieck von der religiösen Hingebung an die altdeutsche Kunst (im „Sternbald") zur künstlerischen Verherrlichung der Religion (in der „Genofefa") gekommen, in der ein phantastisches Milieu mit Träumen, Visionen, Wundern als Mittelalter ausgegeben ward, so sah August W. Schlegel gegenüber dieser poetischen Religion eine heroische Mythologie im Mittelalter; aus der Kombination der kernigen und redlichen Tapferkeit des deutschen Nordens mit dem Christentum, diesem religiösen orientalischen Idealismus" erklärte er in den Berliner Vorlesungen von 1803—04 die christlich-germanische Vorbildzeit. Friedrich Schlegel ging über ihn hinaus und näherte sich Adam Müller, indem er das Mittelalter nicht nur als kunstgeschichtliches, sondern auch als sozialgeschichtliches Ideal begriff. In seiner dritten Zeitschrift, dem „Deutschen Museum" (1812—13) ist der ästhetische Nationalismus bereits abgetan, an die Stelle der Kulturnation der Kulturuniversalismus der Kirche getreten und in seiner sozialen und politischen Bedeutung erkannt.

Da ich keine Geschichte des Nationalgedankens, wie Meinecke, geben will, genügt es, wenn ich Schlegels nationalistische Zwischenzeit kurz charakterisiere. Das Empire Napoleons war für ihn der Gegensatz des mittelalterlichen Imperiums, eine Fortsetzung der Machtpolitik der Renaissance wie der preußische Nationalismus, seine Folge. „Der falsche Patriotismus der späteren Florentiner (im Gegensatz etwa zu Dante), welche immer nur die Befreiung Italiens im Munde führten", wie er in den Vorlesungen von 1810 sagte, schien in dem Staatsnationalismus wiedergekehrt. Die Machtpolitik, der Ausdehnungs- und Selbstbestimmungs-

drang der Staaten war für ihn (wie für Novalis) Säkularisation und Usurpation.

Wenn Aulard die französische Nationalidee definiert: „La nation, c'est la France lettrée ou riche“ [1]), und damit als Idee des dritten Standes charakterisiert, so ist in Deutschland die Nationalidee ursprünglich mittelalterliche Reminiszenz, aus ständischem Selbstgefühl erwachsen, nur von der Literatur zunächst weiterverfolgt [2]). Demgemäß steht der Kulturnationalismus voran. „Nicht Herman und Wodan, sondern die Kunst und die Wissenschaft sind die Nationalgötter der Deutschen“ [3]). Gegen die teutonische Mythologie wie gegen die preußische Machtpolitik steht der Europäismus Schlegels. Seit er in dem überstaatlichen Universalismus des Mittelalters ein Vorbild sieht, begreift er die überpolitische Kultureinheit Europas als von der Kirche geschaffen und gehalten. So ist ihm wie Novalis die „Deutschheit“ ein universeller Beruf. Das „Menschheitsvolk“ (Fichte) soll die geistige Einheit Europas erneuern im Geiste des christlichen Mittelalters. Hatte Novalis nicht an die seiende, sondern an die seinsollende Kirche gedacht, an das dritte Rom, so kehrte Schlegel zum zweiten Rom zurück. Auch er hatte das Christentum als „Apotheose der Zukunft, dieser eigentlichen besseren Welt“ in der Frühzeit geglaubt, aber die Idee „das Reich Gottes“ in der Zeit und nicht erst in der Unendlichkeit verwirklicht zu sehen, die seine Geschichtsphilosophie bestimmt, wandelte seinen Zukunfts- in einen Vergangenheitsglauben.

[1]) S. F. Meinecke: „Weltbürgertum und Nationalstaat“. 1915. S. 24.

[2]) F. Meinecke: ebd. S. 27, 28.

[3]) J. Minor: F. Schlegels Jugendschriften. II, 234.

F. Schlegel und der Katholizismus

Die Wandlung zum Katholizismus ist folgerichtig und notwendig ohne Bruch bei F. Schlegel erfolgt. Er hat alle Umwege der Philosophie seiner Zeit mitgemacht, um an den eigentlichen Ort seines Denkens zu gelangen. Sein Irrationalismus mußte zum Katholizismus führen, in dem seine grundlegenden Anschauungen von Totalität, Organismus, Zentralität eine reale Erfüllung fanden. Die frühromantische Denkart wird, mit anderem Sinn erfüllt, übernommen. Der Liebesbegriff bleibt, doch hat sich die Sehnsucht in Hingabe verwandelt; der Harmoniebegriff besteht fort, doch ist die Einheit von Gott hergestellt; die Universalidee ist nicht mehr in dem abstrakten Kosmopolitismus, sondern in der konkreten Universalkirche verwirklicht. Seine Zentrumslehre erscheint durch den Theismus erst vollendet; indem an Stelle des Fichteschen Ich der persönliche Gott als Schöpfer und Beweger ins Zentrum tritt, kann nicht nur die Natur, sondern auch die Geschichte als konzentrischer Kreis um die lebendige Mitte begriffen werden. Nur der Geniebegriff ist aufgegeben, da die Seele passiviert bloß Organ göttlichen Einflusses ist. Entscheidend ist, daß das Geschichtsdenken den Titanismus des Naturdenkens nicht aufrechterhalten kann[1]).

Schlegel kommt zum Katholizismus philosophisch und politisch von der Geschichte und der Religion aus. Die dialektische Wendung der Zeit vom Subjektivismus der logischen und ästhetischen Sphäre zum Objektivismus der soziologischen und ethischen Sphäre ließ die Naturwissenschaften

[1]) Vgl. W. Thormanns bedeutsame Dissertation, der ich gefolgt bin.

gegenüber der Geschichtsphilosophie zurücktreten. Mit der Abwendung vom individuellen Genietum war das kollektive Volkstum und universelle Kirchentum zum aktuellen Problem geworden. Eine geistige und sittliche Erneuerung strebten schon die Freundschaftsbünde an, die wie Sekten wirken, doch gab erst die Volksgemeinschaft und Religionseinheit die Möglichkeit allgemeiner Kultur. Das Erlebnis der Geschichte war das des kollektiven Lebens aus Tradition und in Consens. Nach der Enttäuschung der Erhebungszeit glaubte Schlegel nur durch den Anschluß an die alte Kirche die erstrebte Geistes- und Gemeinschaftsordnung sichern zu können. Hatte Novalis im Katholizismus nur ein Vorbild und Beispiel gesehen, so sah Schlegel in ihm die Erfüllung des Ideals. Die individuelle Religion der Frühzeit, die sich an die Mystik anlehnte, ging in der kollektiven Religion auf. Der Sinn der Religion für die Gemeinschaft ward von ihm eingesehen und als die große Zeit der religiös geordneten Kultur und Gemeinschaft das Mittelalter erklärt.

Während Brentano und Zacharias Werner aus Ruhverlangen, um der persönlichen Erlösung willen, zum Katholizismus kommen, suchen die politischen Romantiker, Schlegel und Müller, einen Bundesgenossen im Kampf um das geistige und gesellschaftliche Ideal. Sie sehen die organisch-solidarische Einheit durch Tradition und Glauben im katholischen Mittelalter. Das historische Ideal steht gegenüber dem natürlichen Ideal, der „ewigen Antike", die Verneinung der Gegenwart führt sie zu einem Glauben an die Vergangenheit, deren Wiedergeburt nur durch den Katholizismus als Erben des Mittelalters möglich erscheint. —

Restauration und Romantik

Die Stellung der politischen Romantiker zum Katholizismus ihrer Zeit, vor allem, dem, aristokratisch oder demokratisch gerichteten, politischen Katholizismus, hat wenig Verständnis gefunden; meines Erachtens, weil man ihre Einstellung auf den Katholizismus der Vergangenheit nicht genügend berücksichtigte.

Die Vermengung Restauration und Romantik, Reaktion und Katholizismus ist in protestantischen Kreisen allgemein angenommen, seit das junge Deutschland literarisch und der Linkshegelianismus philosophisch sich mit der Antithese Klerikalismus — Liberalismus gegen die Spätromantik wandte. Diese standen auf der Seite des Liberalismus, wollten die Aufklärung fortsetzen und sahen in der französischen Revolution das Vorbild. Erneut vollzog sich der Bruch Mittelalter — Neuzeit, indem ein individualistisch-rationalistisches Protestantentum sich gegen das kollektivistisch-irrationalistische System der Katholizität erklärte. Die Willenseinstellung, die bloß schwarz und weiß unterschied, bedingte die Ablehnung der Gefühlswelt, die sich zudem auf die Vergangenheit bezog. Von Hegel hatten diese Zukunftsgläubigen und Entwicklungswilligen bloß die Dynamik übernommen, alles Statische, Traditionelle und Institutionelle wurde als konservativ, reaktionär und restaurativ (auch bei Hegel) bekämpft. Französische Traditionalisten und deutsche Reaktionäre wurden als Gegner zusammengeworfen, sie waren „Klerikale"; die Romantiker als literarische Helfershelfer der heiligen Allianz ohne weiteres verurteilt. Der Restaurationsstaat, den die Romantiker als

Abkömmling des Absolutismus und Rationalismus erkannten, wurde dem Staat Ludwig XVI. gleichgesetzt. Indem in Deutschland das Bürgertum sich gegen den Staat der Restauration wandte, der die Reste der ständisch-korporativen Einrichtungen des Mittelalters bewahrte, erschien der Rationalismus, der doch das absolutistische Regime begründet hatte, wie in Frankreich als revolutionäres Instrument. Nach dem Freiheitskriege stand das Volk, das hieß nun das Bürgertum, gegen den Staat der Stände im Bündnis mit der Kirche. Die Erneuerung aus dem Geiste des Mittelalters, die von oben herab geschehen sollte und in den oberen Ständen Anklang gefunden hatte, wurde verworfen um der Erhebung im Geiste der französischen Revolution willen, die von unten herauf eine neue Geistes- und Gesellschaftsordnung zu schaffen unternahm und sich nun mit der nationalen Bewegung verband.

Es erscheint mir angezeigt, um der mißverständlichen Gleichsetzung von Romantik und Restauration willen, auf das Verhältnis Friedrich Schlegels zu den französischen Traditionalisten (wie Maistre und Bonald) und zu den deutschen Reaktionären (wie Haller) näher einzugehen. Zur Widerlegung der protestantisch-liberalen These dürfte am besten Schlegels letzte Zeitschrift „Concordia" dienen. Sie enthält den Aufsatz: „Die Signatur des Zeitalters", Schlegels „politisches Testament" (Finke). Adam Müller und Baader haben gelegentlich nur ökonomische und philosophische Beiträge zu dieser Kritik der Zeit und diesem Programm christlich-idealer Zukunft geliefert. Schlegel wendet sich vor allem gegen den „Ultrageist", wie ihn die traditionalistischen Reaktionäre gegen die liberalistischen Revolutionäre in

Frankreich vertreten. Gegen die antikisch-kostümierte Revolution und das Imperium Napoleons gebrauchten sie die christliche und nationale Phrase. Die enteignete Feudalität verlangte die feudal-klerikale Staatsverfassung. Die pragmatische Idee des Katholizismus als Sanktion ihrer Parteiinteressen weist Schlegel mit Beklemmung und Scham zurück. Eine Veräußerlichung der Religion sieht er darin, das Christentum als bloße Parteisache zu betreiben. „Es ist also hier nicht etwa davon die Rede, daß manche Jüngere oder Ältere, welche die Religion als das Höchste und das eigentliche Rettungsmittel für das Zeitalter mit vollem Rechte anerkennen, der früheren Schülerart und dem oberflächlichen Schein- und Zeitgeiste gemäß, die Sache, die gewiß durchaus die gute und rechte ist zu sehr ganz äußerlich nehmen und mit einigen üblichen Demutsphrasen und hergebrachten Gehorsamsformen, das katholische Christentum genügend abgetan und gründlich abgehandelt glauben, ja, wohl oft in weitläuftigen Schriften und Reden, ohne alle innere Tiefe und ohne irgend das Geheimnis der Liebe und des Lebens zu ahnen, nach ihrer Weise die Sache des Evangeliums, wie es der katholischen Kirche als ein Heiligtum Gottes anvertraut worden so höchst pragmatisch führen, daß alles das mit geringer Modifikation auch von der Religion des Dalli Lama gelten und gesagt werden könnte. Auch diejenigen meine ich, und diese vorzüglich, welchen es ganz Ernst ist, die ihr Leben daran setzen und Gott widmen, und die wohl in die Tiefe einzudringen fähig sind; aber nur den absoluten Sinn fürchte ich, und das Unbedingte, denn dieser den organischen Zusammenhang zerreißend, wirkt immer zerstörend und verderblich, und kann nur für

fanatisch begeisterte Wechabiten taugen, die unserer Kirche fremd sind und bleiben mögen; nicht aber für die christlichen Diener des Friedens und der seligen Geheimnisse... In Frankreich, wo überhaupt das Ultrawesen vom Nationalcharakter begünstigt, schon völlig einheimisch und allen Parteien fast im gleichen Grade eigen geworden ist, ja auch selbst die beste Partei, nämlich die der Verteidiger der Religion größtenteils mitergriffen hat; so daß das altkatholische Christentum selbst, immer nur in der ermüdenden Opposition gegen die Schattengebilde des Atheismus und die Greuel einer brutalen Sinnlichkeit, leidenschaftlich negativ, und ganz äußerlich ergriffen und hingestellt, ohne alle tiefe theologische Einsicht und christliche Liebeskraft, fast in eine Art von Buchstabendienst und starrer Gesetzesreligion eines neuen katholischen Judentums überzugehen droht[1]).“ –

„Könnte man nur die Worte finden, und jene innere Beklemmung und Scham, das ängstliche Vorgefühl und innere Widerstreben zu schildern, das jeder begreifen muß, der auf den inneren Grund der Dinge sieht, wenn er ganz unbefangen, als ob es nur so sein müßte, von einer gutgesinnten, oder gar von einer religiösen, christlichen, katholischen Partei reden hört; die Menschen würden im Innersten ergriffen sein und es auch wohl verstehen, was es eigentlich, und im rechten Ernste heißt, wenn wir oben ganz historisch kalt, abstrahierend von allem Gefühl, bemerkten; das Absolute sei nun ins Leben getreten[2]).“

Nicht nur unreligiös, sondern auch ungeschichtlich erschien ihm die Anschauung der Traditionalisten. Ihnen

[1]) Concordia S. 54.

[2]) Concordia S. 52.

fehlte das Ideal des Mittelalters. „Unter allen diesen Wiederherstellern des christlichen Staatsbegriffes würde der Graf Maistre vielleicht die erste Stelle einnehmen, insofern wenigstens die Idee der geistlichen Macht und der religiösen Grundlage des monarchischen Staates von keinem andern mit dieser Klarheit und Gründlichkeit dargestellt worden ist; wenn nur nicht die historische Begründung und Ausführung jener an sich richtigen Idee dabei so äußerst fehlerhaft von ihm behandelt worden wäre. Denn nachdem er die christliche Vergangenheit ganz einseitig und durchaus falsch aufgefaßt und beurteilt, weil er das andere Element in der Geschichte des Mittelalters, die Idee des deutschen Kaisertums nämlich, gar nicht erkannt und verstanden hat, und ganz unbeachtet beiseite liegen läßt; während er auch die katholische Wissenschaft, obwohl er sie etwas mehr versteht und besser erkennt, doch viel zu furchtsam anfaßt, als daß er daraus für die christliche Zukunft eine genügende Auskunft gewinnen könnte; so mußte auch natürlich seine Ansicht von der Gegenwart sehr unbefriedigend ausfallen, und statt der nötigen praktisch heilsamen Belehrungen, gibt er uns seine neue Metaphysik aller Kriminalstrafen und Schrecknisse, nur sehr sinnreiche und glänzende, aber eigentlich unbrauchbare und nicht zum Zweck führende Ultragedanken.“ — Die französischen Restaurationspolitiker setzten an Stelle der abstrakten Norm der Revolution, der formalen Demokratie eine andere absolut gültige Norm, das Feudalsystem. Sie waren Rationalisten, während die Romantiker organisch-historisch dachten.

Wie die Frühromantik in der Aufklärung, so sah die Spätromantik im Liberalismus, aber auch Traditionalismus die

rationalistische Destruktion des im Mittelalter organisch entwickelten Kulturbaus. „Alles was absolut ist, wirkt seiner Natur nach anorganisch, die Elemente entbindend und zerstörend. Und insofern darf man wohl sagen, das Absolute ist der eigentliche Feind des Menschengeschlechts, wie überhaupt in allen Zeiten, so auch insbesondere der jetzigen; und hier trifft das revolutionäre Streben und die ihm entgegengesetzte Ultragesinnung in diesem einen gemeinsamen Zerstörungsprinzip, obwohl wider Willen in verstärkender Zentralwirkung völlig zusammen[1]." Da das Absolute den organischen Zusammenhang zerstört, wurde es von Schlegel als starr, mechanisch, anorganisch, als das Negative angesehen. Er wollte das „lebendig Positive", „dagegen das Absolute gleich der blinden Elementarkraft in der Natur ... schrankenlos und isoliert herausgerissen, aller Ruhe feind ist, und doch sein Ziel nie erreichen kann"[2]. In der Polemik gegen die Revolution sah er nur die Negation jeder Entwicklung. Das Positive auch der Revolution, der er in seiner Jugend zugejubelt hatte, erkannte er an und wollte nicht Stillstand, sondern Entwicklung in organischen Bahnen. So hat er an eine stetige Fortbildung des historisch Gewordenen gedacht, in den Stillstands- wie Umsturzideen eine Loslösung von der langen und langsamen Entwicklung empfunden. Er wollte die Geschichte nicht ungeschehen machen, das Vergangene nicht einfach wiederherstellen oder vernichten.

Die Vernunft, die sich vom geschichtlichen Boden losriß, die von der Kirche aufgebaute Kultur abbrach, ward nach der Revolution ihrer Ohnmacht inne. Den Weg der Kultur

[1]) Concordia S. 51.

[2]) Concordia S. 55.

nur anzufangen oder bloß umzukehren erschien unmöglich. Er sah das Mittelalter als Ideal organischen Aufbaus, den es fortzusetzen galt. Die Kirche allein, über den Parteien und Nationen, vertrat noch die positive, historische, organische und totale Idee. Die Staaten aber wie die Parteien waren im Geiste des Rationalismus zu negativen, absoluten, mechanischen und partikulären Gebilden geworden. Unter der Herrschaft des starren Prinzips stand das Naturrecht der Revolution wie der Konterrevolution, das Rousseaus wie Bonalds; aus dem Absolutismus der Vernunft (als Majorität oder Autorität) entstand der Absolutismus des Staats, der Gewaltmechanismus, der Kriegsapparat, die Bureaukratie. Schlegel wie Müller und Baader haben diesen neuzeitlichen Staat nicht gewollt.

Hiermit komme ich auf das Verhältnis dieser Spätromantiker zu den deutschen Reaktionären und zur Politik Metternichs. Sie sahen den „Antistaat", den Hobbes'schen Leviathan in Rousseaus demokratischer wie Bonalds oder Hallers aristokratischer Verfassung. Schlegel formulierte sein Staatsideal als das der „bewaffneten Friedenskorporation", d. h. als christliches Friedensreich, dessen Prinzip der Schutz der inneren Ordnung sei. Der Antistaat Ludwigs XIV. wie der Revolution, nicht auf Frieden, sondern auf Krieg eingestellt, mißbraucht die Militärgewalt; stehende Heere sind ja, mittelalterlich gedacht, wie Müller erklärt, „das aus der natürlichen Verbindung mit dem Landeigentum herausgetretene Dienst- und Untertänigkeitswesen". Die Auflösung der ständisch-korporativen Sozialordnung des Mittelalters in dem zentralistisch-uniformen Kriegsstaate der Neuzeit war gleichbedeutend mit der Auflösung der

universellen-solidarischen Friedensordnung unter Leitung der Kirche.

Die Spätromantiker glaubten eine deutsche Nachahmung der französischen Staatsumwälzung verhindern zu können. Darum traten sie gegen die Staatsallmacht, die zu Krieg und Bürgerkrieg führen mußte, für die Stärkung der Kirche ein, die im deutschen Mittelalter schon einmal eine organisch gegliederte Sozialordnung ermöglicht hatte. Sie wollten nicht die Theokratie, die Beherrschung des Staates durch die Kirche (wie im Khalifat) oder ihre Verschmelzung (wie im Zarismus), sondern sahen in der Scheidung weltlicher und geistlicher Macht das wesentlichste Merkmal christlich-politischen Denkens. Staat und Kirche sollten in Verbindung mit Familie und Ständen das Ganze der sozialen Hierarchie bilden, da alle Korporationen von der Kirche umfaßt werden, die als höchste Korporation die überirdische Aufgabe hat, die Gemeinschaft mit und in Gott zu bilden. —

Metternich stand den Ideen der „Concordia" feindlich gegenüber. Nicht als Verteidigung seiner Regierung, sondern als Abweg sah er die christlich-politische Theorie Schlegels an. Die Stärkung der Kirche lag nicht in seinem Interesse, sie war der Staatsallmacht zuwider. Die Tendenzen des aufgeklärten Absolutismus waren ja in Österreich wieder zur Herrschaft gelangt. — Auch der ständisch-korporative Gedanke paßte nicht in den bureaukratischen und polizeilichen Staat. Eine feudale Fronde benutzte ihn für ihre Interessenpolitik. Metternich fürchtete von den Feudalen auch in der Exekutive gebunden zu werden, während die Liberalen, die an der Trennung der Gewalten festhielten, nur die Legislative verlangten. Darum hat die

österreichische Zensur die Schriften von Haller und Maistre verboten. Schlegel konnte seine Zeitschrift erst herausgeben, als er nicht mehr im Amte war und fand keinerlei Unterstützung von seiten der Regierung. (Auch Friedrich Wilhelm III. hatte sich gegen die Berufung der Stände ausgesprochen. Den Romantikern geneigt waren erst Friedrich Wilhelm IV. und Ludwig I.)

Die Spätromantiker sind von den Restaurationspolitikern schwierig zu trennen, weil diese aus ihrem System Teile entnahmen. Dazu kommt, daß sie alle irgendwie mit Burke zusammenhängen, und darum ausgesprochen unromantische Staatsmänner, wie z. B. Gentz, mit ihnen eine Strecke Wegs nebeneinander gingen. — Daß die Spätromantiker der Reaktion dienten, ist nur aus der über- und unpolitischen Haltung dieser Theoretiker zu verstehen. Sie haben zwar nie wie Hegel das Ideal und die Wirklichkeit, das wahre Seiende und das Bestehende verwechselt, d. h. in ihrem Fall, den Staat Metternichs als christlichen Idealstaat angesehen, aber sie haben doch geglaubt, die Wirklichkeit ihrem idealen Bilde gemäß umzuändern und die Geschichte dieser Umwandlung mitzuerleben. Ihre Mitarbeit besteht darin, daß sie der Tragikomödie, die Metternich aufführte, Masken und Phrasen liehen. Denn der Beamten- und Polizeistaat Österreich im Stile des 18. Jahrhunderts entsprach gar nicht der mittelalterlichen Gemeinschaft mit religiöser Tradition und Consens. Die Regierung hat darum den Abkömmlingen der Romantik, die im Kampfe um die großdeutsche Idee 1848 auftraten, wie C. Frantz, auch nicht getraut. Ist doch das Entscheidende und Unterscheidende von Romantik und Restauration, daß die Romantiker „revolutionär“ im Sinne

des Absolutismus waren, weil sie seine Sanktion, die Legitimität, nicht anerkannten. „Legitimität" war eine Neubildung, die nicht im Gesichtskreis der historischen Ideale der Romantik lag. Gab es doch im Mittelalter Wahlfürstentum, Wahlkapitulation, Vorbehalte bei der Huldigung, Widerstandsrecht der Stände, Recht der Kronaberkennung, aber nicht dynastisches Erbrecht und unbedingten Untertanengehorsam.

Indem sie sich also gegen den Absolutismus wandten, erklärten sie sich auch gegen seine Modifikation, den Parlamentarismus. Das repräsentative System, „die englische Krankheit," wie Adam Müller sagte, achteten sie gering gegenüber dem ständisch-korporativen System. Würde doch der geschichtlich gewordene Organismus des ganzen Volkes in Atome zerschlagen, träte doch an Stelle des Consens die öffentliche Meinung der Parteiprogamme. Die dauernde Einrichtung wäre von dem gegenwärtigen Interesse abhängig. Die Herrschaft des absoluten, abstrakten Gedankens führte auch in den Parteien zur mechanischen Bureaukratie. Das Übergewicht der Legislatur in der Politik bedeutete den Sieg des Rationalismus, den des Dekretes über die konkrete Wirklichkeit.

Historisch-Liberale und der politische Katholizismus

Zwischen den Romantikern und den Liberalen stehen die „Historisch-Liberalen", wie sie Duch nennt. Sie verlangen eine Vertretung des Volkes nicht auf Grund der

rationalen Menschenrechte, sondern nach historischem Recht; so sehen sie nicht in der französischen Revolution, sondern im deutschen Mittelalter ihr Vorbild demokratischer Verfassung. Ihr Vertreter Görres behält die nationalen und demokratischen Ideen der Erhebungszeit noch bei, als Schlegel schon zur katholischen Idee fortgeschritten ist. In der Entwicklung folgt er Schlegel stets ein paar Jahre nach und hat mit ihm die historische, antirationalistische Denkart gemeinsam. Nur ist er im Gegensatz zu den Romantikern Willensmensch und Moralist und darum aus Resignation und Pessimismus von der nationalen zur katholischen Politik gekommen. Den mittelalterlichen Katholizismus sieht er genau wie Schlegel als Ideal[1]), doch erweitert er das Programm in demokratischem Sinne: „Ein Reich, ein Kaiser, eine Kirche, aufgebaut auf dem Volke als schöpferischem Prinzip“[2]).

Die gemeinsame Gegnerschaft gegen den Rationalismus und Absolutismus verbindet sie. Görres, der Heerrufer für deutsche Freiheit und deutsches Volkstum, hat indes den englischen Parlamentarismus lange verehrt, darum hat Schlegel gesagt, „er schwanke ihm in der Theorie zuviel zwischen den korporativen Grundsätzen, über die er vieles vortreffliche enthält und zwischen dem gewöhnlichen repräsentativen Schein, dem er immer noch zu sehr anhängt“[3]).

Da das Ideal des Mittelalters bei Görres dieselben Züge hat wie bei Schlegel, gehe ich an dieser Stelle nicht weiter darauf ein.

---

[1]) s. J. Görres: Deutschland und die Revolution, hrsg. v. A. Duch. S. 108, 123/24, 143/44.

[2]) s. Görres: Rheinischer Merkur, Vorwort v. A. Duch. S. XI.

[3]) s. Concordia, die ganze Stelle S. 354ff.

Ich möchte hier nur noch wenige Worte über den politischen Katholizismus hinzufügen, der ideell in einem ähnlichen Verhältnis zu der politischen Romantik steht wie Görres. Die Spätromantiker haben im mittelalterlichen Ideal das katholische begriffen, die politischen Katholiken sind ihnen gefolgt. Auch sie haben im Gegensatz zu Aufklärung und Liberalismus die ständisch-korporative Verfassung des Staats und der Wirtschaft verlangt. Man lese von Moys Rede (1837): „Organischer Verwaltungsaufbau" oder Ringseis' Rede (1837): „Gegen die moderne Geldwirtschaft"[1]) nach und wird Schlegels und Müllers Ideen aus der „Concordia" genau wiederfinden. Doch hat Schlegel infolge der romantischen Abneigung gegen die Partei- und Tagespolitik keine direkte Berührung mit ihnen. Die zeitliche Notwendigkeit der katholischen Interessenvertretung nach der Auflösung der Kirchenfürstentümer und als Schutz gegen bureaukratische Übergriffe in religiösen Angelegenheiten hat er wohl eingesehen, doch nicht ausdrücklich befürwortet. Die Säkularisation trieb zur Ultramontanisierung. Da Schlegel indes doch in der nationalen Erhebungszeit wurzelt, so hat er nie die völlige Trennung nationaler und katholischer Sache vollzogen, er hätte seine eigene Entwicklung damit verleugnet und verunglimpft. Haxthausen schreibt: „Man fand sich durch den Gedanken gestärkt und ermutigt, als ein Kämpfer für eine heilige Sache aufzustehen, ja, man überredete sich, es sei die Sache des Christentums selbst, die man verteidigen wollte ... Wir können uns selbst es nicht weismachen, daß das Christen-

[1]) s. L. Bergsträßer: Politischer Katholizismus. S. 64—68 und 52—63.

tum als solches von den Franzosen in Gefahr gebracht worden. Alle wahren Tendenzen dieses bewunderungswürdigen Krieges waren vielmehr ganz national; es war ein Kampf um die Unabhängigkeit und Freiheit des Herdes, womit das Christentum, welches seine Kraft selbst bei den niedrigsten Sklaven noch bewährt, nichts zu tun hatte. Die Masse des Volkes, die niederen Stände teilten auch durchaus nicht diese Selbsttäuschung; wir finden bei ihnen fast keine Spuren dieser falschen religiösen Begeisterung ... Eben weil eine Täuschung zugrunde lag, welche in innerster Seele und mit aller Kraft des Gedankens einen Volkskrieg für einen Religionskrieg gehalten, konnte der Zustand nach dem Frieden nicht befriedigen[1])."

Das ist eine ganz unromantische Darstellung.

Haller und die Folge

Schlegel hat sich mit Recht gegen Maistre und Bonald gewandt. Hatten doch die Traditionalisten nicht das Ideal der Kaiser- und Kirchenzeit des 12., 13. Jahrhunderts, sondern das Vorbild des feudalen Frankreichs im 16. Jahrhundert. Sie liebten die vorabsolutistische Zeit, da die Stände neben dem Throne standen und dem Königtum an Einfluß die Wage hielten. Ihre Theokratie war nur zur Legiti-

[1]) s. Bergsträßer S. 34/35. Haxthausen: „Die Kirche und ihre Institutionen im Verhältnis zu den Tendenzen der Zeit" (1826).

mation der Aristokratie gedacht und hatte nichts mit der mittelalterlichen Stellung der Kirche gemein. Die Großgrundbesitzer als von Gott eingesetzte Vögte hatten ein politisches Denken, das nicht aus der Geschichte ein Ideal, sondern aus dem Standesbewußtsein und -interesse ein Parteiprogramm nahm. Ihnen nahe und von ihnen abhängig war Haller. Er war der eigentliche deutsche Reaktionär, ein Vertreter der Feudalität.

Seine Lehre, die man als „Naturrecht der Konterrevolution" bezeichnen könnte, hatte mit Rousseau die Hobbes'schen Grundlagen gemeinsam; indem er den Gesellschaftsvertrag als Unterwerfungsvertrag kommentierte, kam er zu einem absoluten Souveränitätsbegriff. Diese Souveränität gab er allen Grundherren. Im „Patrimonialstaat" sah er den normalen, wie ursprünglichen Staatsverband; er bedeutete sowohl Patriarchat, die familienhafte Ordnung, einen eigenartig privatrechtlichen Feudalismus. Es schwebte ihm eine grundherrliche Kleinstaaterei vor, in der die Herrschaft ein privates Recht war, das bloß auf Gewalt beruhte. Naturrecht, das hieß feudal Recht des Stärkeren. Haller hat den modernen zentralistischen Großstaat, der erst durch Primogenitur und Unteilbarkeit, sowie Unveräußerlichkeit entstand, bekämpft; der aufgeklärten Despotie und Bureaukratie riß er als ein Frondeur die Hüllen ab und erklärte die Versicherung der über ihre Standesgenossen siegreichen Könige, für das Volkswohl zu arbeiten, als einen Deckmantel des Eigennutzes. Seine privatrechtliche Auffassung hat das Land nur als Privateigentum des Fürsten, die Beamten als seine Diener, die Steuern als seine privaten Einkünfte betrachtet. Dieser Herrschaft stehe die

Untertanenschaft mit gleichem Recht gegenüber und entgegen, vor allem der untertane Adel. „Es gibt kein einziges sogenannt landesherrliches Recht, welches nicht, in kleinerem Maße auch von anderen Menschen ausgeübt wird.“ Der absolutistischen Erklärung, daß alles Recht nur vom Staate komme, stellte er ein autonomes Recht der Stände entgegen. Vor allem, Freiheit der Person und des Eigentums sah er als ein Privatrecht unantastbarer Art der Untertanen an. Als berechtigt, von diesem Machtstandpunkt aus, galt nicht nur das Fehderecht der Fürsten, sondern auch der Untertanen, sogar der bewaffnete Widerstand gegen den Landesherren. Wie jede andere Art Dienst beruht der Militärdienst (nach Haller) nicht auf Verpflichtung, sondern auf Vertrag im eigenen Interesse. Die Steuern seien freiwillige Zugeständnisse; da die Stände nicht das Volk, sondern nur sich selbst vertreten, so könnten sie die Steuern auch nur für sich selbst bewilligen. Das ist der vorabsolutistische Zustand, zu dessen Beendung das Bürgertum sich dem Königtum gegen die vielen willkürlichen Machthaber verband.

Während Haller also die rationalistische Verteidigung der Feudalinteressen gab, haben die Rechtshistoriker dieses Naturrecht bestritten und dieses Privatrecht in seinem römischen Ursprung erkannt. Sahen sie doch aus diesem System isolierter Einzelrechte und -mächte den modernen Staat und die moderne Gesellschaft als eine geschichts- und volksfremde Auflösung des Mittelalters erwachsen. Nicht der privatrechtliche Feudalismus, sondern das genossenschaftsrechtliche Reich haben sie dargestellt. Sie sind nicht ständische Reaktionäre, sondern staatliche Konservative. Ist

die Reaktion rationaler, so ist der Konservativismus historischer Abstammung.

Die Entwicklung der privat- und genossenschaftsrechtlichen Anschauung des Mittelalters zeigt deutlich den Gegensatz der Reaktion und der historischen Schule oder Romantik, des feudalen und des ständisch-korporativen Ideals. Der Konservativismus entfernte sich in der 2. Generation von der Romantik und nahm bei aller Kritik Hallers Ideen auf.

Bei Stahl ist die mittelalterliche Ordnung nicht das Ideal. Er hat zwar die völlig privatrechtliche Auffassung Hallers als „Karikatur des Mittelalters" angesehen und die Überwindung des Privatrechtlichen als eigentlichen Sinn des Mittelalters erklärt. Aber auch er nimmt den Territorialstaat als Vorbild; die Landstände werden dem Fürstentum eingegliedert und untergeordnet, und damit sind die Grundlagen des modernen Nationalstaats, auf den es ihm ankommt, gegeben. Er hat also Hallers Feudalität neuzeitlich in den Dienst der Monarchie gestellt.

Die mittelalterliche Anschauung der historischen Schule und die neuzeitliche Stahls hat heutzutage Gierke in einer großen Synthese vereinigt. Seine dialektische Geschichte von Herrschaft und Genossenschaft zeigt den Verfall der altdeutschen Genossenschaft in Herrschafts- und Dienstverhältnisse und die Bindung der Herrschaft an den Grundbesitz. Wie die Romantik wertet er die Territorialherrschaft als Verfall und die Wiedererstehung der alten Genossenschaftsidee in der spätmittelalterlichen ständisch-korporativen Ordnung als Blüte. Den modernen Staat sieht er (wie Stahl) aus der zweigliedrigen Einheit von Landesherr und Landschaft, von Fürst und Ständen entstehen.

Für den Rechtsgermanisten kann der mit Hilfe des römischen Rechts begründete absolutistische Staat nicht Vorbild sein. Doch kehren wir zurück, um das Bild der Rechtsanschauungen zu vervollständigen.

Gegen Haller wie Stahl steht Leo. Er entwirft das Bild eines „Lehensstaates", der zwischen patriarchalischem Vorgeschichtszustand und territorialem Neuzeitsstaat steht. Den patrimonialen Staat Hallers erklärt er als rationale Konstruktion, da das volksfremde Privatrecht in das deutsche Lehenssystem hineingedeutet werde. Dieses Privatrecht als bloß negatives Prinzip sei Ursache aller Revolution gerade in der Neuzeit. Er hat also den mittelalterlichen von dem vorabsolutistischen Feudalismus getrennt. Bei den unkritischen Anhängern Hallers flossen sie in eins: bei den märkischen Junkern.

Historische Rechtsschule

Die historische Rechtsschule, Savigny und Eichhorn, hat mit der Romantik die organische Auffassung gemeinsam. Nicht der Willkür der Vernunft, also der Absicht des Gesetzgebers, sondern der gemeinsamen Überzeugung des Volkes, dem unabsichtlichen Gang der Geschichte entstammen Staat und Recht. Sie sind nicht „gemacht", sondern geworden. Wie die Reaktionäre wenden sich die Konservativen gegen die Revolution und sehen ihre Staatsumwälzung als anorganisch an. Die ständisch-korporative Verfassung des Mittelalters in ihrer volkstümlichen und geschichtlich-organischen Ausbildung ist ihr Ideal.

Es ist ein universalistischer Zug in ihrer Rechtslehre; das Ganze geht den Teilen voran, der Organismus steht über allen Gliedern. So ist das Lehen bloß Anteil und das Recht ein Gut, an dem alle Genossen mitwirken; alles Haben ist ein Anteilhaben an dem Wert, den die Gemeinschaft darstellt. Die Auflösung dieser religiös-ethisch sanktionierten „Gemeinschaft" in die „Gesellschaft" sehen sie in der feudal- wie bürgerlich-rationalen Staatsauffassung. Die historische Rechtsschule hat die Anschauung des Mittelalters als Gemeinschaft gegenüber der Neuzeit als Gesellschaft auf die historische Wirtschaftsschule vererbt und in Tönnies ihren heutigen Nachfolger, (soweit er historisch ist).

Beitrag: Über den Historismus

Die Historisierung aller Geisteswissenschaften hat in der Romantik begonnen. In der Stille der Restaurationszeit wandte man sich gegen die Revolution und ihren Rationalismus. „Die schweren Zeiten, die man durchgemacht hatte, trugen gewiß das Ihre dazu bei, die individualistische Vereinsamung und Selbstherrlichkeit zu überwinden. Es hatte sich eben gezeigt, daß die großen Institutionen nicht nur Begriffe waren, um Verhältnismaße wirtschaftlicher Pakte zu bezeichnen, daß sie mehr bedeuteten als die Summe der in ihnen zusammengefaßten Einzelnen, und daß sie trotzdem mit der körperlichen Sinnlichkeit der Beziehung einer lebendigen Person zu lebendigen Personen erlebt werden konnten. Wer von diesen neuen Erlebnissen und Einsichten aus sich mit den staat-

lichen, nationalen und genossenschaftlichen Bildungen auseinandersetzen wollte, als deren Glied er sich empfand oder entdeckte, der konnte nicht mehr darauf verfallen, den außerhalb liegenden festen Punkt des Archimedes zu suchen, von dem aus die Welt sich so konstruieren ließe, daß sie vor einer individualistischen Zwecksetzung gerechtfertigt war. Wo die Geschichte selbst zu sprechen beginnt, befinden wir uns, wie reich die persönlichen Modifikationen des Verhältnisses zu Kant in der Art seiner Überwindung von Humboldt bis Hegel auch sein mögen, außerhalb der Bannmeile der reinen Vernunft. Daß die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit viel zu reich ist, um in begrifflicher Ratio einigermassen adäquat ausgesprochen werden zu können, ist bald zu einer Selbstverständlichkeit geworden, und zwar bedeutet das nun keine Resignation mehr, sondern das Unvergleichliche und Unaussprechliche der individuellen Erscheinung wird jetzt gerade als das Positive und Aufbauende in allem Werden empfunden[1])."

Das bewußte Handeln trat zurück gegenüber der Entfaltung geschichtlicher Mächte; man sah die Ohnmacht der Vernunft gegenüber der Geschichte ein. Das Ideal der historischen Objektivität entsprach der kontemplativ-konservativen Haltung. Das Subjektive, Impulsive, Progressive war in dieser Zeit erzwungener Passivität unbetont. „Am Lebensgefühl der historischen Schule fällt zunächst seine eigenartig gehemmte Dynamik auf, sie spiegelt sich sowohl in der Beschaulichkeit und wahren Andacht, mit welcher der Gang des Lebens betrachtet wird, als auch der Blick-

[1]) s. S. Elkuß, S. 92/93.

richtung auf die objektive Schönheit, wie der Einfühlung in das Wohlgefühl langsamen, unbeeinflußten, organischen Reifens und natürlichen Wachstums[1]." Eine merkwürdige Ähnlichkeit hat der Historismus mit dem Katholizismus in der Hervorhebung der Tugenden: Ehrfurcht, Treue, Andacht. Der Gang des Leben war andante, die Bewegung beruhigt, die freien einzelnen Geister wieder mundtot gemacht. In dieser stagnierenden Situation kam ein institutionelles und traditionelles Denken auf, eine konservative Bewertung des Seienden vor dem Werdenden, des Bestehenden vor dem Fortschreitenden. „Faktisch war es ein katholischer Traditions- und Autoritätsbegriff, welchem die Zeit zuneigte[2]." Denn im Katholizismus war eigentlich diese statische Denkweise beheimatet.

(Der Protestantismus ist aus dieser Erkenntnis heraus in der Romantik als dynamisch, also revolutionär angesehen worden. Protestantische Geschichtsschreiber haben die Frühzeiten und Umschwungszeiten überwertet. Haym z. B. die Frühromantik.)

Der Historismus, der ein Sein in allem Werden behauptete, beruhte auf einem „Emanatismus" (Lask), der alles Werden aus einem Sein hervorgehen läßt. Indem man geschichtlich dieses Sein als die Wirklichkeit der Ganzheiten (Gemeinschaften) vor dem Werden der einzelnen Erscheinungen begriff, dachte man eidetisch das Ganze vor den Teilen. (Während man im Westen generalisierend das Ganze aus den Teilen zusammensetzt und darum nur der Einzelheit

[1]) vgl. zum Ganzen E. Rothacker: „Einleitung in die Geisteswissenschaft" (1920), S. 69, dem ich hier folge. s. a. II. u. III. Kap.

[2]) Ebd. S. 75.

Wirklichkeit zuspricht.) Dieses Ganze, wirkliche Sein, war die Gemeinschaft in der Geschichte.

Nach der Kantischen Enttäuschung am weltschöpferischen Verstandes-Ich verzichtete man, um zu einer konkreten Wirklichkeit zu kommen; die geschichtsschöpferische Macht des Gemeinschaftsgeistes leuchtete ein. Ein überpersönlicher Geist, objektiver oder sozialobjektiver Geist, wurde in der Geschichte in den irrationalen Ganzheiten der Einrichtungen gesehen. Die Erfahrung der Revolution lehrte, daß die Einrichtungen doch nicht bloß rationale Begriffe und individuelle Zwecksetzungen bedeuteten. Der „Universalismus" (Spann) oder Kollektivismus dieses historischen Denkens erkannte die Notwendigkeit, Natürlichkeit, Lebendigkeit des organisch Gewordenen und Gewachsenen: das „Sein" des Volks, seiner Überlieferungen, Sitten, Rechte, und anderen Einrichtungen. „Die gemeinsame Religion dieser an individuellen Gedanken überreichen Epoche war dem überpersönlichen Tiefsinn sittlicher Ordnungen ... zugewandt. Ihr böses Prinzip: alles Willkürliche, Gemachte, Mechanische, Künstliche, bloß Formale und Abstrakte. Wie die Natur des Bildungsromans notwendig einen passiven Helden forderte, so opferte der katholische Theologe Möhler wie Jacob Grimm, der General Radowitz wie die juristische Lehre vom Besitz als göttlichem Amt des Individuums den analytischen Verstand der höheren Weisheit der Korporationen, Stände, Dogmen, Gemeinden und Volksgeister[1])." Die ganze Entwicklung des Historismus, in der Organismus- und Volksgeistlehre

[1]) E. Rothacker: „Einleitung in die Geisteswissenschaft" (1920). S. 76.

vor allem, des irrationalen Natur- und Geistbegriffs, die mit der Spätromantik weitgehend kategorial übereinstimmt, hat Rothacker vortrefflich gegeben.

Mit der überindividuellen und überrationalen Ganzheits- und Gemeinschaftsanschauung hängt die eigendeutsche Staats- und Gesellschaftslehre zusammen. Daß Adam Müller wie Hegel, Fichte wie Lorenz Stein den Staat, nicht die Gesellschaft als Ausdruck der geschichtlichen und geistigen Gemeinschaft ansehen, hat in der Vorordnung des Ganzen vor dem Einzelnen seinen Grund. Die Gesellschaft erscheint als das freibewegte, willkürlich gruppierte Leben der Einzelnen, ihre bloß wirtschaftliche Augenblicksverbindung, während der Staat die dauernde, kulturell bestimmte, gebundene und sittlich notwendige Gemeinschaft darstellt[1]). Gesellschaft ist bürgerliche Gesellschaft für die deutschen Historiker und Romantiker. Hegel steht im Gegensatz zu ihnen, indem er nicht die vorbürgerliche Gesellschaft in der Bildungseinheit von Volk, Kultur, Staat, den lebendigen Organismus denkt, sondern den begriffenen Organismus auf die bürgerliche Gesellschaft baut und also die Gemeinschaft neuzeitlich nur als Rest in Familie, Innung, Stand sieht.

Die märkischen Junker

Die preußischen Konservativen der ersten Generation waren eine Fronde, die sich gegen die Stein-Hardenbergschen Reformen wandte. Sie waren Gegner der absoluti-

[1]) s. E. Tröltsch: „Die Dynamik der Geschichte", S. 10.

stischen Bürokratie, die mit ihrer merkantilistischen Stadt- und Handelspolitik das Bürgertum begünstigte. In dem noch vorwiegend agrarischen Staate bestanden sie auf den Sonderrechten des Adels und Grundbesitzes gegen den nivellierenden Absolutismus und sahen ihr Vorbild nicht im Staate Ludwigs XIV. oder der Revolution. Wie Möser haben sie nicht aus historischer Idealität, sondern aus praktischer Erfahrung die alte Selbstverwaltung höher bewertet als die zentrale Regelung. Die öffentlichen Rechte sollten wieder aus der Hand des Staates genommen werden, der mit seiner Aufhebung der ständisch-korporativen Ordnung für sie einen revolutionären Charakter hatte. Ihr vorabsolutistisches Ideal stützte sich auf Hallers Theorie, doch haben sie auch der Romantik sich genähert auf Grund der gemeinsamen Gegnerschaft gegen die französische Revolution, den bourgeoisen Rationalismus und Kapitalismus.

Als die künstliche Staatsschöpfung Friedrichs II. durch Napoleon zusammenbrach, blieb der „Naturbau" der ständischen Gemeinschaft, wie Nadler sagt, übrig. Der preußische Adel erkannte, daß er ursprünglicher sei wie der hohenzollernsche Staat, als natürliche, auf Blut und Boden gegründete Gemeinschaft. Die organische Geschichtsauffassung lag nahe, (eigentlich hat nur das Bürgertum zur Rechtfertigung seiner Ansprüche rational gedacht).

In den „Abendblättern" (1810—11) hatten diese Ständischen ihr Organ, Kleist war der Herausgeber, Adam Müller hauptsächlicher Mitarbeiter. Mehr im Geiste Hallers war das „politische Wochenblatt". Jarcke, einer der Gründer, hat Hallers Naturrecht mit theokratischen Elementen durchsetzt, doch fehlt dieser protestantisch-feudalen Lehre die

überpolitische Ordnung, wie sie die katholisch-feudalen Traditionalisten haben. In der „christlich-deutschen Tischgesellschaft“ endlich trafen sich Hochadel und Kriegspartei mit Romantikern, Historisten und Nationalisten, mit Arnim, Brentano, Savigny und Fichte.

Adam Müller und Burke

Hatten die märkischen Junker das politische Leitbild Hallers benutzt, so diente auch Adam Müllers agrarökonomische Lehre ihren Interessen. Doch ist er kein feudaler Parteigänger. Die Borniertheit der Junker stieß ihn ab, sie waren Nur-Preußen und dachten nur an ihr Fideikommiß. Er steht eigentlich zwischen Stein-Hardenberg und Marwitz, indem er den Widerstreit der Stände als notwendig ansah: den Adel als Träger des statischen, das Bürgertum als Träger des dynamischen Prinzips. Er ist kein Feudalherr wie Haller; doch mußte er bei Hof und Adel Anklang suchen und finden, da das Bürgertum seinen Ideen völlig entgegenstand; es erstrebte nicht Wiedergeburt des Mittelalters, sondern Fortschritt der Neuzeit.

Sollte das Naturrecht der Konterrevolution bloß der feudalen, so sollte das ständisch-korporative Ideal des Mittelalters der totalen Gesellschaft dienen. Die politische Romantik dachte an adlige wie bürgerliche Hochkultur der Vergangenheit und strebte sie zu erneuern. In der Reaktion gegen die französische Revolution und den Absolutismus war Müller mit den Feudalen einig; sie erschienen ihm als Ausgeburten des bürgerlichen Rationalismus; so war er ein Gegner der neuzeitlichen Bourgeoisie.

Unter dem Einfluß Burkes hat er früh die Gefahr des Rationalismns für Staat und Wirtschaft erkannt. „Der Ideenstrom, der von dem großen Iren ausgeht, teilt sich bei uns

in historische Weltauffassung und politische Romantik im engeren Sinne. Bei ihm ist noch beides vereinigt, und es ist kaum zufällig, daß der Vater des historisch-politischen Denkens Katholik ist. Bei ihm zuerst finden wir denn auch die Zusammenstellung von Reformation, Aufklärung und Revolution als die geistigen Bewegungen, deren individualistische und rationalistische Impulse dem traditionalistisch gestimmten Historiker als Überheblichkeit und Frevel erscheinen, so daß sich also schon hier in den Anfängen jene Feindschaft oder mindestens ein Mißtrauen gegen die Vernunft zeigt, das uns bei der späteren Romantik in den verschiedensten Formen begegnet, sei es, daß der Politiker aus einem Gefühl für die Imponderabilien des Lebens in der rationalen Lebensgestaltung der Aufklärung eine unreife Utopie sieht, sei es, daß dem Katholiken jeder Versuch, sich im eignen Herzen ein Reich von Ewigkeit zu bauen, ohne die vermittelnde Anstaltsgnade anzurufen, als vom Teufel stammend gilt. Von hier aus kann es auch nicht mehr wundernehmen, daß dabei gegenüber der Ideologie von einst im einzelnen vielfach die praktische Politik der konservativen Geschäftsmänner der ‚hommes d'affaires' des XVIII. Jahrhunderts recht behielt und wieder zu Ehren kam. Nur eine ‚synthetische' Wissenschaft wird dabei das völlig Neue dieses Nationalgefühls und Volksbewußtseins gegenüber dem preußischen Patriotismus, etwa der Biesterchen Berlinischen Monatsschrift, verkennen[1]."

Burke eröffnete den Blick für den Wert des geschichtlich Gewordenen und völkisch Gebundenen. Er zeigte die Unvernunft in ihrer höheren Zweckmäßigkeit. Die irratio-

[1]) s. S. Elkuß: „Zur Beurteilung der Romantik", S. 91—92.

nalen Kräfte, Gewohnheiten, Sitten, Überlieferungen und organischen Einrichtungen, Kirche, Stände, Körperschaften in ihrer Stetigkeit und Dauer wurden bedeutsam. Der Staat als die dauernde Vereinigung gegenwärtiger, vergangener und zukünftiger Geschlechter erschien (wie die Kirche) als Gemeinschaft; Müllers Unterscheidung von Raum- und Zeitgenossen besagte dasselbe, die Gemeinschaft als säkulare Lebenseinheit. Burke erklärte die Freiheit der Bürger und ihrer Selbstverwaltung als unantastbar, die wohlbegründeten Rechte und Pflichten der Stände und Körperschaften sollten gesichert werden; von einer Allmacht des Staates über die Gesellschaft wie über die Wirtschaft war keine Rede; die Monarchie war nicht göttlichen Ursprungs und der Adel kein auserwähltes Geschlecht. Wie erklärlich ist dieser Konservativismus, da England ohne Bruch mittelalterliche Einrichtungen in seine Neuzeit übernommen und organisch fortgebildet hat; seine Revolution brach aus, als der Absolutismus noch nicht gefestigt war, — so mußten die antiabsolutistischen Denker Deutschlands ihre Blicke von Frankreich weg auf England als Vorbild richten.

Die englische Begeisterung für das Mittelalter, die wir literarisch als Anregung Herders erwähnten, ist politisch bei Burke nicht feudal oder klerikal, sondern politisch-moralisch gerichtet; der ritterliche Sinn für Ehre, die Hingebung an ein Höheres als das private Wohl bewegten Burke, der selbst in seiner Opposition gegen die Kamarilla Georg III. ein Zeugnis seiner politischen Moral gegeben hat. Aus seiner Anschauung des Mittelalters heraus hat er die Neuzeit als Zerfall der Werte und Formen, Überlieferungen und Sitten gesehen. Er erklärte zuerst den Zusammenhang von

Naturrecht und Freihandelssystem, Revolution und Kapitalismus. Die Auflösung des Staats durch die abstrakte Isolierung der gesellschaftlichen Elemente, rechtlich wie wirtschaftlich, wurde ihm am Beispiel der französischen Entwicklung bis zur Revolution offenbar. Sein Staatsideal hat Müller definiert: „Der Staat ist nicht bloße Manufaktur, Meierei, Assekuranzanstalt oder merkantilistische Sozietät [1]", d. h. der neuzeitliche Staat. Von dieser Anschauung ist Müller ausgegangen und hat sie Schlegel vermittelt [2], doch nicht nur die politische Romantik, auch die historische Schule hat, wie gesagt, von Burke ihren Ausgang genommen.

Adam Müller

Ludwig Tieck hatte (wie Herder) die Idee der Erneuerung, literarisch vertreten, ein anderer Berliner Bürgerssohn hat sie (unter Einfluß Burkes) politisch-ökonomisch gefaßt. Adam Müller sah die Abhängigkeit der ästhetischen Erneuerung von der politischen Lage. Wie anders schilderte er die kulturelle Lebenseinheit des Mittelalters als Wackenroder und Tieck. „Hans Sachs, dieser vortreffliche Poet stellte, ohne seinen eigentümlichen Standpunkt,

[1]) s. Ad. Müller: Ausgew. Abhdl., hrsg. v. Baxa, S. 9, oder Elemente der Staatskunst I, 84.

[2]) Beweis: Erst in den Zusätzen zu seiner Geschichte der Weltliteratur in der Neuauflage (1820) ist Burke erwähnt. Die Wichtigkeit soziologisch-historischer Gesichtspunkte für die Kulturanschauung kam ihm erst zum Bewußtsein, als er am politischen Leben teilnahm.

die Sitte des deutschen Vaterlandes, die geliebte Geburtsstadt Nürnberg und sein Gewerbe zu verleugnen, die ganze Sphäre des deutschen Lebens noch einmal mit kräftiger Strenge, Tüchtigkeit und Frömmigkeit dar. Jeder Tag seines Lebens war mit irgend einem großgedachten und tiefempfundenen Werke bezeichnet, das, aus der unmittelbaren Gegenwart, den Zeitkräften und der nächsten Umgebung entsprungen, sogleich wieder ersprießlich zurückfloß in das Herz der gleichgesinnten Mitbürger und der frommen, genügsamen, kunstbeflissenen Nation[1])". In der Isolierung der Kunst von den Kräften der Gemeinschaft sah er eine Folge des atomistischen Verfalls. Von vornherein bekämpfte er die ästhetische Lehre von der Autarkie des Individuums, das Herausreißen des unbedingten Ichs aus der schöpferischen Gemeinschaft. Nur aus der Lebenseinheit und dem Beziehungsreichtum der Gemeinschaft erschien ihm eine Kulturerneuerung möglich. Adam Müller wollte an dem Beispiel Hans Sachsens dartun, „wie die politische oder ökonomische und die poetische Existenz einander beständig bedingen, um zu zeigen, wie unziemlich die Gleichgültigkeit der Dichter und Freunde der Poesie gegen den gesellschaftlichen Zustand von Deutschland erscheinen muß[2])". Allen neueren Dichtern, sagte er, „fehlt noch das eine wesentlichste: nämlich, daß sie nun auch eingebürgert werden in den Staat von Deutschland, versöhnt mit dem Treiben des wirklichen Lebens[3])". So erklärte er die Sentimen-

[1]) s. Ad. Müller: Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur, hrsg. v. Arthur Salz (1920), S. 176.

[2]) ebd. S. 180.

[3]) ebd. S. 181.

talität und Sehnsucht nach vergangenen Zeitaltern, die als Autorität und Ideal den Gang der Kunst hemmen, aus der Losgerissenheit des Geistes von der tragenden Gemeinschaft.

Indem die zusammenhängende Lebens- und Geisteskette bis auf ihren Ursprung zurück verfolgt wird, wird die Isolierung und Atomisierung des ungeschichtlichen Denkens aufgehoben. Die Gemeinschaft bildet eine geistige Einheit von Kunst, Philosophie und Religion in ihrer Geschichte. Wenn man nur im Sinne des Ganzen zu leben, sich „als dienendes Glied an ein Ganzes anzuschließen" braucht, um keines „Untergangs, keines Todesgefühls teilhaftig zu werden[1]), so ist eine Kulturerneuerung mit der Erneuerung der Volksgemeinschaft gegeben.

Adam Müller hat in den Berliner Vorlesungen über „die Elemente der Staatskunst" (1809), Religion und Volkstum als die treibenden Kräfte der kulturellen Erneuerung erkannt. Er verknüpfte religiöse und politische, persönliche und nationale Wiedergeburt. Christlich-deutsch hieß die romantische Verbindung der Glaubens- und Volkseinheit. „Alle Erhebung, wonach die Seele verlangt, ist ihre freie Unterwerfung, ihre Freiheit in der Eingebung an das Vaterland und Christus[2])."

„Und weiter, Müller forderte, die Wissenschaft müsse in das Herz der Gegenwart zurückkehren, zurückkehren von ihren bunten Abenteuern und weiten Reisen, den verfallenen Haushalt mit erhabenen Absichten und tieferem frommeren Gemüt wieder übernehmen, das Gewerbe und

[1]) A. Müller: Vorles. über die deutsche Wissenschaft u. Lit., hrsg. von Arthur Salz (1921), S. 19.

[2]) s. A. Müller: Elemente der Staatskunst. III. S. 327.

vielfältige Geschäft des bürgerlichen Lebens mit ordnender Kraft ergreifen[1])." So faßte er seine historische Arbeit als eine politische auf, die zur Entwicklung der erneuerten Gemeinschaft beitragen sollte. Der Staat war ihm nicht ein toter Begriff, sondern eine lebendige Idee. Mit einem an Fichte anklingenden Dualismus von Organisch-Natürlichem und Mechanisch-Künstlichem, stellte er den Staat als dauernde Lebensgemeinschaft, nicht als rationale Einrichtung dar.

War schon bei Herder die naturgegebene Volkseinheit als Grundlage der Kultur und Staatsgemeinschaft gesehen und der Staat nicht ein Ergebnis naturrechtlichen Übereinkommens, so wurde diese Anschauung nun weitergebildet. Schon in seiner genialen Jugendschrift: „Die Lehre vom Gegensatz" (1804) hat er die organische Staatsauffassung entwickelt. Die naturphilosophische Anschauung der Welt als organisch-gegliederte Einheit, in der sich die Gegensätze bedingen und ausgleichen, wurde auf die Gesellschaft übertragen; Fichte war ihm schon 1796 vorangegangen. „Die romantische Staatsidee, die aus Herders Gedanken längst in raschem Wachstum war, hatte die Staatsform Friedrich II. zu verneinen. Zwischen beiden gab es keinen Ausgleich. Die Bewegung, die zu erneuern strebte, hätte zunächst zerstören müssen und wäre an diesem scheinbaren Widerspruch gebrochen worden. Das nahm ihr Napoleon, nach Adam Müller ‚der notwendige Zerstörer', ab, indem er den französischen Umsturz bis über die Elbe hinweg auswirkte. Nur darum konnten Müller, Fichte, Kleist und Arndt aus der Not eine Tugend machen, weil bei Jena geschah, was in ihren eigenen Ideen mitbegriffen war. Der

[1]) s. J. Nadler, S. 158.

Zusammenbruch räumte mit dem Staate auf, der die Aufklärung, ja denselben Geist verkörperte, aus dem die Tat von 1789 geboren war[1]).“

Hatte Gentz von Burke[2]) nur den Widerwillen gegen die Revolution übernommen, so erkannte Adam Müller tiefer dessen historische, irrationale und organische Auffassung. Die Gegenwart mit ihren politischen Zerrüttungen erschien ihm als ein bloßer Zwischenzustand, als letzte Folge der Zersetzung der mittelalterlichen Gemeinschaft. „Auflösung und Dismembration des Staates und allen öffentlichen Lebens“ führte er auf die „Privatisierung und Entnationalisierung aller Empfindungen des Lebens“ zurück. Privatreligion und Privatrecht, Protestantismus und römischem Recht gab er die Schuld: es ist der individualistische Rationalismus, der die organische Gemeinschaft atomisiert und mechanisiert. Nur das englische Staatswesen, das die Aufnahme des römischen Rechts nicht mitgemacht hatte, hat noch die Tradition des Mittelalters bewahrt. Obwohl er den Zusammenhang der englischen Freihandelslehre mit Naturrecht und Deismus erkannte, so hat ihn doch Burkes konservative Anschauung bewogen in England das mittelalterliche Ideal erhalten zu glauben[3]).

---

[1]) s. J. Nadler, S. 141.

[2]) „Reflexion on the revolution in France“ (1790), übers. von Gentz 1792.

[3]) vgl. „Der Stamm jenes Landes (Englands) blieb unberührt, dank sei es den gotischen Formen und der unerschütterlichen Festigkeit des feudalistischen Kerns der britischen Verfassung, sowie der Zähigkeit ihrer Körperschaften und der Sprödigkeit ihrer Juristen“ in „Über die Errichtung von Sparbanken“ s. Ausg. Abhdlg. S. 67.

„Aller Streit um das Recht oder um das Menschenglück und um den Nutzen ist völlig sinnlos, wenn das Wesen aller dieser Ideen nicht in heiligen Zusammenhang gebracht, ihr vorübergehender Zeitausdruck nicht an den Weltausdruck, den uns vergangene Zeiten lehren, angeknüpft und durch ihn verbürgt werden[1])." Diesen „Weltausdruck der Ideen" suchte er in der katholischen Kirche, zu welcher er schon 1805 zurückgekehrt war. Den „heiligen Zusammenhang" zeigte er in seiner Schrift: „Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere" (1819). Hier erklärte er, wie die des geistigen Zügels entbundene Herrschaft, die mit der Wiederaufnahme des heidnischen Altertums in Italien beginnt, als Surrogat des vergessenen Gottes die Staats- oder Volkssouveränität hervorbrachte. Indem „Glaube und Religion aus dem öffentlichen Leben verschwanden, sich zuerst in das Innere der Häuser, dann angeblich in das Innere des menschlichen Herzens zurückzogen[2])", wurde die Freiwilligkeit mit der steigenden Freiheit verloren. Der Bürger verlor seine Rechte, „die er im freien Regimente als Grundeigentümer, als Stadtbürger, als Innungsverwandter und so ferner genießt" und behielt den Trost, „der millionste Teil des Staates" zu sein und „mitregieren helfen zu dürfen, inwiefern die 999 999 übrigen Teile seiner Meinung sind[3])". Die Völker wollten nicht reale Freiheit, sondern Anteil an der allgemeinen Willkür. „Warum besteht nichtsdestoweniger eine gewisse Ordnung

[1]) s. Ad. Müller: Elemente der Staatsk. III, S. 265.

[2]) s. Ad. Müller: Notwendigkeit einer theol. Grundl., 6. Abschn.

[3]) ebd. 5. Abschn.

der Dinge? Weil der Knochenbau des alten Europa, der sie trägt, noch nicht in Staub zerfallen, weil 30 Jahre der Zügellosigkeit das alte Kapital dieses Weltteils nicht zu verschwenden vermocht haben, und weil die Macht der Gewohnheit, der Liebe, der Anhänglichkeit an Stand und Staat ewig mächtiger sind als alle Liberalität der Theorien... Der einfache Landmann unter dem täglichen Einfluß der Jahreszeiten und des Segens Gottes, der stille Handwerker, die unscheinbaren Teilnehmer des gemeinen Wesens, sind die Erhalter unserer Stände und Freiheiten, retten die Gesinnung, welche Europa groß gemacht[1])."

Dem Absolutismus des Staates entspricht der Merkantilismus der Wirtschaft, beide sind im Sinne des neuzeitlichen Rationalismus und seines Trägers, der modernen Bourgeoisie. Ich umschreibe seine Darlegungen[2]), um seinen Kampf gegen die Handels- und Industrieentwicklung deutlich hervortreten zu lassen. — Im Liberalismus, der das Dienen verwirft und nur das Arbeiten gelten läßt, ist aus der Untertänigkeit gegen Personen die schlimmere gegen Geld geworden. Der Mensch wird zur ökonomischen Sache, nur sein Beiwesen ist nützlich, der höhere Teil des Menschen, der nicht in Geld umgesetzt werden kann, ist wertlos. Person und Produkt sind getrennt. Das Leben geht bloß in der Wirtschaft auf. Dem Menschen ist das Wesentlichste genommen, seine Arbeitskraft, und der Rest hohnlachend zur freien Disposition überlassen. Doch jede Arbeit könnte durch den Geist, in dem sie geleistet wird, zu einer ehren-

[1]) s. Ad. Müller: Notwendigkeit einer theol. Grundl., 14. Abschn.

[2]) Möglichst wörtlich zit. aus „Notwendigk. e. theol. Grundl.", 8.—13. Abschn.

vollen werden, ausschließlich für den Gewinn vollbracht ist sie verächtlich. „Schandebringend ist das ausschließliche Streben nach dem sächlichen Haben auf Kosten des persönlichen Seins.“ Selbst- und Nächstenliebe wie Liebe zum Gewinn und zum Werke können sich nur vertragen, wenn die Religion der Arbeit den Gemeinschaftssinn erhält.

Die moderne Emanzipation der Ökonomie von der Moral hat Müller als die Ursache des Verfalls der Gemeinschaft erkannt. Er trat für die mittelalterliche Wirtschaft um ihrer christlichen Gemeinschaftsidee willen ein. Den moralisch-religiösen Gesichtspunkt vermißte er bei Liberalen wie Traditionalisten. Die „Ultras“ haben nur den juristischen, die Liberalen nur den ökonomischen Gesichtspunkt für die Volkswirtschaft. Dabei sind die Ultras unwissend über die ökonomischen Lebensbedingungen der modernen Staaten, sie kennen nur die Rücksicht auf ihre historischen feudalen Vorrechte und sehen in der Zukunft nur den Zusammensturz des Dagewesenen, Besseren. Dagegen sehen die Liberalen in der Vergangenheit nur Mißbrauch und wollen bloß von dem bürgerlichen Fortschritt gegen ein zukünftiges Ziel allgemeiner Zivilisation wissen. Es sind einseitige Parteimeinungen, aber „da doch niemand auf einem Fuße gehn oder ausschließend für die Zukunft oder in der Vergangenheit leben kann“, so muß ein Drittes, Höheres die Widersprüche ausgleichen: die Religion.

Die Anschauung, die er in den „agronomischen Briefen“ (1812) gab, zeigt, wie er von dem gemeinwirtschaftlichen Beispiel des Mittelalters aus die individualistische Freihandelslehre kritisierte. „Das heilige Bündnis des Volkes mit dem Boden“ kann nicht gebrochen werden. Die agrarische Ord-

nung, die in Preußen noch wenig erschüttert war, sollte erhalten bleiben: die Immobilität des Grundbesitzes, die Landsässigkeit des Adels, der zum Bauern gehört und nur so seine Rechtfertigung hat, der amtliche Charakter des Ackerbaus. (Baader sagte: „In einem wahrhaft christlichen Volke ist jeder Besitz Amtsbesitz.") Wie beim Priester, so stehe beim Landwirt die persönliche hinter der objektiven Qualifikation zurück; der Grundbesitzer sei Sachverwalter im Dienste der Gemeinschaft, denn der Ackerbau sei kein Gewerbe, das man um des Nutzens und Geldes willen ergreift[1]). Von diesem Agrarethos aus, das dem physiokratischen gleicht, wendete er sich gegen den Adel, der sein Besitzrecht nicht als Dienstrecht ansieht. Darum kämpfte er gegen die Stein-Hardenbergschen Reformen, die noch bestehende mittelalterliche Verhältnisse aufheben wollten.

Er wollte die Verwandlung aller persönlichen Dienste in Geldlohnarbeit sowie die Aufhebung der Unveräußerlichkeit des Grundbesitzes nicht. Das Industrie- und Lohnsystem war in England möglich, sagte er, infolge seiner unverletzten heiligen Staatsgesetze, seiner Armentaxe, des ungeheuren Kapitals und der Wasserverbindungen, wodurch jeder Art Produktion ein Ausweg blieb. In Deutschland wären derartige Verhältnisse ein völliger Verderb. Wenn nicht außer der Summe einzelner Kräfte noch eine zusammenhaltende und ordnende Gesamtkraft besteht, die die gehäufte Kraft vieler Geschlechter hat, so tritt eine Nomadenhorde an Stelle der Gemeinschaft. Von erblichen Dienstverhältnissen getragen, vom Welthandel und Geldumlauf unabhängig muß der Staat sein.

[1]) s. S. Elkuß: a. a. O., S. 96, 98.

Er begrüßte die Kontinentalsperre, weil sie die Produktion auf die gemeinschaftlichen Bedürfnisse einstelle. Das Bedürfnis muß lokal und national sein, sonst wird die Produktion immer erst nachträglich vom Weltmarkte belehrt, wie es mit dem Bedürfnis steht. Treiben die Staatsmänner Experimentalpolitik, wenn sie die ständische Ordnung auflösen, so führen die Volkswirte zur Krisenökonomie, indem sie die national gebundene Binnenwirtschaft zerstören.

Da Müller die Gemeinschaft in einem kulturellen wie ökonomischen Zusammenhang sah, war ihm die Lehre der Arbeitsteilung, wie sie Smith gab, ein Ausdruck der Isolierung und Mechanisierung. Der organische Zusammenhang aller Wirtschaft findet nur in einer korporativen und kooperativen Ordnung statt, die Arbeitsvereinigung vor Arbeitsteilung stellt. Die mechanische Arbeitsordnung läßt den Arbeiter die Beziehung zu seinem Arbeitsprodukt verlieren. Nur in der handwerklichen, nicht in der industriellen Arbeit sind noch Person und Produkt verbunden. Die Gewerbefreiheit drohte. Die Auflösung der Zünfte würde die Reste kollektiver und organischer Ordnung vernichten. Adam Müller wollte die Zünfte wieder vom Staate loslösen und ihnen damit ihre mittelalterliche Freiheit wiedergeben, den blindwütigen Wettbewerb durch eine geordnete Bedarfproduktion abstellen. Die Gebrauchsgüter stehen bei ihm „der toten, traurigen Summe der bloß rentablen Privatprodukte" gegenüber; nur sie haben den „Geselligkeitswert", da der Zweck der Wirtschaft die Gemeinnützlichkeit ist. Die individualistische Wirtschaft, die den Menschen nur als Sache nimmt, ihn von seinem Arbeitsprodukt trennt, der Arbeit den Sinn der Bedarfsbefriedigung nimmt, versäumt

über allen einzelnen Produkten die zu ihrer Existenz auch unentbehrliche Ausbildung des „Produktes aller Produkte", des „nationalen Menschen", wie er sagte. Nationalwirtschaftlich denkt Grundherr, Bauer und Handwerker, soweit sie noch christlich und moralisch wirtschaften. An sie dachte Adam Müller bei seinem ständisch-korporativen Ideal, das er in einer gebundenen Gemeinwirtschaft sah.

„Solange das moderne Adelsprinzip dem antiken Freiheitsprinzip gewachsen war, veredelten sich beide gegenseitig zu „edelmütiger Ergebenheit gegen Rang und Geschlecht", zu „stolzer Unterwerfung", zu „würdevollem Gehorsam", zu der „Dienstbarkeit des Herzens, die selbst in Sklavenseelen den Geist einer erhabenen Freiheit hauchte". „Späterhin, als durch den steigenden Flor der Städte, durch das unverhältnismäßige Übergewicht des Handels und der Manufaktur über den Ackerbau, durch die Entdeckung neuer Welten von Bedürfnissen und Absatz, der dritte Stand, das bewegliche Eigentum seine Macht unabhängig ins unendliche erweiterte . . . ging jene glückliche Harmonie der germanischen Staaten verloren[1])."

Geschichtsphilosophisch sah er die Hauptereignisse der modernen Geschichte in der Wechselwirkung von Asien und Europa: „Man kann sagen, daß das Europäische, republikanische Prinzip in der griechischen, das Asiatische, das monarchische, das Adels-Prinzip in der germanischen oder romantischen(!) Form ein entschiedenes Übergewicht habe[2])". „Die . . aus Asien hergeleitete Idee des Adels hatte

[1]) s. Ad. Müller: Vorles. über die deutsche Wiss. u. Lit., hrsg. v. A. Salz, S. 34/35.

[2]) ebd. S. 31.

sich in dem verrufenen Mittelalter auf das glücklichste mit allen Erfordernissen des europäischen Lebens verschmolzen[1]." Indem sich an das Grundeigentum und seine heilige Dauerhaftigkeit, erklärte er, der übrige Besitz dienend anschloß, entstand die ständische Hierarchie, gehalten von der Kirche. In allen Ereignissen von der Reformation bis zur französischen Revolution äußerte sich der Krieg des germanischen gegen das griechische Prinzip, in dem Frankreich Ludwigs XIV. kam er noch einmal zur Ruhe; ein einziges Beispiel der Verschmelzung des antiken und modernen Prinzips ward gegeben. „Wie unaufhaltsam die antike und moderne Form nach einer gegenseitigen Durchdringung und Vereinigung hinstrebten, wird selbst in den Zeiten des höchsten Übergewichts französischer Kultur sichtbar. In den niedern Sphären zeigen sich der freie Geist antiker Kunst und das unendliche Streben des religiösen Geistes der germanischen Welt, wenn auch nicht vereinigt, doch schon verschränkt, eben so zeigt sich in den höhern die pittoreske Schwärmerei romantischer Sitte mit der plastischen Manier antiken Gesetzes im Bunde[2]." Wie August Schlegel sah Adam Müller also den modernen, germanischen, romantischen Geist noch in der französischen Hofkultur; das Romantische ist ihm gleichbedeutend mit dem Ritterlichen, wie Burke.

Der künstlichen Vereinigung in Frankreich entsprach die völlige Trennung in Deutschland. „Wenn Frankreich für seine Zwecke nur die Regel, das Gesetz aus dem Alter-

[1]) s. Ad. Müller: Vorles. über die deutsche Wiss. u. Lit., hrsg. v. A. Salz, S. 34.

[2]) ebd. S. 37.

tum herauszugreifen wußte, so eignete sich Deutschland eben so einseitig nur die Idee der Freiheit an[1]." Hier hatte sich das Interesse einzelner Vasallen mit dem Interesse des beweglichen Eigentums versöhnt. „Die frühe Blüte des deutschen Handels hatte dem antiken Prinzip und sogar dem wirklichen Studium der Alten Eingang verschafft. Unter der Gestalt der kirchlichen Reformation brach es aus[2]." Ein dreihundertjähriger Krieg begann. „Soviel ist gewiß, daß sich Deutschland von jenem höchsten Grade der Trennung (zur Zeit Friedrichs II.) zu einer echten Vereinigung, und Frankreich von falscher Einheit zu wahrer Trennung zurückwendet, und daß beide Nationen einem Zustande entgegengehen, wo ... die ehemalige Fränkische Monarchie unter der Gestalt des Gleichgewichts glücklich geschiedener und glücklich vereinigter Verfassungen blühen wird[3]." Das Resultat der wissenschaftlichen Revolution in Deutschland, die neben der staatlichen in Frankreich herlief, sah er darin, daß die Freiheit nur in und neben dem Gesetz, das antike nur im Rahmen des modernen Prinzips, der dritte Stand nur neben den andern Ständen gelte, und also eine dem Mittelalter ähnliche Gemeinschaft wiedererstehe, in der Adel und Bürgertum ihre alte Ordnung haben, da die Kirche die christlich-germanische Kultur- und Gemeinschaftsordnung erhält.

---

[1]) s. Ad. Müller: Vorles. über die deutsche Wiss. u. Lit., hrsg. v. A. Salz, S. 38.

[2]) ebd. S. 38.

[3]) ebd. S. 39/40.

Das Mittelalter als Ideal

Das ständisch korporative Ideal der Romantik war nicht das der Feudalität. Nicht das 16. Jahrhundert oder die etwa ähnliche Kaiserzeit des 11.—12. Jahrhunderts, sondern das 13.—15. Jahrhundert, vor allem das altdeutsche Städtewesen galt als Ideal in der Romantik. Sie sah das Mittelalter als christliche Weltkultur, getragen vor allem von den Germanen. (Sind doch erst die Germanen, nicht die Römer christliche Völker, in christlichem Geiste erzogen und geleitet. Erst im barbarischen Norden war die Kirche als Erbin antiker Bildung zur Kulturerziehung berufen.)

Die germanisch-christliche Kultur relativierte die absoluten religiösen Grundsätze durch einen seelischen und sozialen Stände- und Stufenbau, und behielt doch das Absolute in der Kirche selbst bei. Durch die christliche Duldung und Demut waren die gottgewollten Ungleichheiten unangefochten, zumal die endgültige Gleichheit vor Gott den Wert aller Unterschiede aufhob. Patriarchat und Organismus unter der Protektion der Kirche bestanden auf traditionalistischer Wirtschaft, die alles Ökonomische als Beruf, Dienst, Amt innerhalb des Ganzen erscheinen ließ. Ein System von Abhängigkeiten, Pflichten und Rechten, Diensten und Leistungen bildete einen reich gegliederten Rechts- und Wirtschaftsorganismus. Das Leben war auf persönliche Beziehungen gestellt und in überpersönliche Ordnungen eingegliedert. Religiöses, politisches und ökonomisches Leben bildeten eine Einheit, da sie unter dem höheren Gesichtspunkt der Gemeinschaft zusammengefaßt waren. Die Gemeinschaft gab der Persönlichkeit qualitativen und kon-

kreten Wert, erst im modernen Staate ist das Individuum bloß quantitativ und abstrakt geworden. Eine Gemeinschaft wie Stand, Gilde, Zunft, Familie bildet eben einen Gemeingeist, der über allen bloßen Interessen steht, ist eine natürliche und geistige Verbundenheit, während der Staat, der auf Territorialhoheit und Beamten- oder Militärapparat beruht, eine künstliche und gewaltsame Bindung gibt[1]). Auf die Versuche, diesen Staat mit einem Gemeingeiste zu erfüllen, wie es der Nationalismus tut, gehe ich hier nicht weiter ein[2]).

---

[1]) Ob man im Mittelalter von einem „Staat" sprechen kann? Wenn man Stadtstaat der Antike, Ständeordnung des Mittelalters, byzantinischen und römischen, wie modernen Absolutismus „Staat" nennt, geht man unhistorisch vor. Das Mittelalter kennt Absolutismus, Bürokratie, Militarismus, Gegensatz von Gesellschaft und Staat usf. nicht.

[2]) Zur Darstellung des Mittelalterbildes vgl. E. Tröltsch: Soziallehren der christlichen Gruppen und Kirchen.

Adam Müller und Karl Marx

„Die bittere Kritik, welche Müller, zumal in seinen späteren Schriften, wider die Gegenwart richtet", liest sich „oft ganz ähnlich wie die Deklamation des neuesten Sozialismus", sagt Roscher[1]). Schon der Gründer der historischen Ökonomenschule Hildebrand hatte erklärt, die Sozialisten stehen „der Gegenwart gegenüber auf demselben Standpunkt, welchen Adam Müller und die nationalökonomische Romantik einnahm. Ebenso wie jener, Feind der Geldwirtschaft, der absoluten persönlichen Freiheit und des egoistischen Wirtschaftsprinzips, halten auch sie den Gang der Zivilisation in den letzten 3 Jahrhunderten, für den größten Rückschritt des Menschengeschlechts, der nur zum Despotismus des materiellen Kapitals, zum organisierten Zerstörungskriege der Privatindustrie, zur ausschweifendsten Ungleichheit des Einkommens und zur Entfaltung eines maßlosen Pauperismus geführt habe[2])."

Sicher steht die Romantik dem vormarxistischen Sozialismus nah, dem feudalen und kleinbürgerlichen, die Karl Marx als reaktionär bezeichnet. Wenn er den feudalen Sozialismus geißelt, so hat er Adam Müller, Haller und Bonald nicht weiter geschieden. Aus einem Brief von Engels

[1]) W. Roscher: „Die romantische Schule der Nationalökonomik in Deutschland", Ztschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft (1870), S. 89.

[2]) B. Hildebrand: „Nationalökonomie d. Gegenwart u. Zukunft" (1848), S. 107.

geht seine Stellung und ungenaue Kenntnis deutlich hervor: „Marx hatte während seiner Bonner und Berliner Zeit den Adam Müller und Herrn von Hallers Restauration kennen gelernt; er sprach nur mit ziemlicher Verachtung von diesem faden, phrasenhaft aufgebauschten Abklatsch der französischen Romantiker Joseph de Maistre und Kardinal Boland." (Er meint wohl Bonald[1])!)

„Sozialismus" hieß damals die kollektivistische Wirtschaftslehre aller Art gegenüber dem Liberalismus und seinem individualistischen Programm. Das ständisch-korporative Ideal des Mittelalters war die Art Sozialismus oder besser Kollektivismus für Adel und Kleinbürgertum, deren Lebensbedingungen in der neuzeitlich bürgerlichen Gesellschaft verkümmerten.

Im „kommunistischen Manifest" (3. Teil) gibt Marx die Charakteristik dieser Reaktion gegen Bourgeoisie und Kapitalismus. Als Politiker ist er dem Gegner nicht gerecht geworden, zumal seine eigne Stellung von der Aufklärung und der französischen Revolution, der modernen Industrieentwicklung und ihrer Klassentrennung bestimmt ist. Sein Rationalismus ist ganz neuzeitlich und ohne Verständnis für die irrationale zum Mittelalter umkehrende Bewegung. Wenn er sagt: „um Sympathie zu erregen, mußte die Aristokratie scheinbar ihre Interessen aus dem Auge verlieren und nur im Interesse der exploitierten Arbeiterklasse ihren Anklageakt gegen die Bourgeoisie formulieren[2]", so hat

[1]) zit. bei F. Mehring: „Die Lessinglegende" (1893), S. 440. Brief vom 28. Sept. 1892. vgl. die Kritik der Romantiker in den deutsch-französischen Jahrbüchern.

[2]) Kommunistisches Manifest, III., 1 a.

er von einem Standpunkt geurteilt, den man nicht am Anfang des Jahrhunderts haben konnte. Von einem Proletariat, als Träger einer gemeinwirtschaftlichen Bewegung von unten, gegen die privatwirtschaftliche Bourgeoisie ist damals noch keine Rede. Er fährt fort: „Auf diese Art entstand der feudalistische Sozialismus, halb Klagelied, halb Pasquill, halb Rückhall der Vergangenheit, halb Dräuen der Zukunft, mitunter die Bourgeoisie ins Herz treffend durch bitteres, geistreich zerreißendes Urteil, stets komisch wirkend durch gänzliche Unfähigkeit, den Gang der modernen Geschichte zu begreifen. Den proletarischen Bettelsack schwenkten sie als Fahne in der Hand, um das Volk hinter sich her zu versammeln. So oft es ihnen aber folgte, erblickte es auf ihrem Hintern die alten feudalen Wappen und verlief sich mit lautem und unehrerbietigem Gelächter. Ein Teil der französischen Legitimisten und das junge England gaben das Schauspiel zum besten. Wenn die Feudalen beweisen, daß ihre Weise der Ausbeutung anders gestaltet war als die bürgerliche Ausbeutung, so vergessen sie nur, daß sie unter gänzlich verschiedenen und jetzt überlebten Umständen und Bedingungen ausbeuteten. Wenn sie nachweisen, daß unter ihrer Herrschaft nicht das moderne Proletariat existiert hat, so vergessen sie nur, daß eben die moderne Bourgeoisie ein notwendiger Sprößling ihrer Gesellschaftsordnung war[1])." Die Bourgeoisie ist unter dem Merkantilismus aufgewachsen, dem Absolutismus verbunden, so hat sie keinen Zusammenhang mit dem Handwerk des Mittelalters, das sie infolge der Wirtschaftsrevolution immer mehr zurückdrängte.

[1]) Kommunistisches Manifest, III., 1 a.

Der Haß gegen die Klerikalen, den Marx in der linkshegelianischen Schule einsog, ließ ihn vom Standpunkt des neuzeitlichen Rationalismus den ganz anders gearteten Geist des Mittelalters verkennen. „Wie der Pfaffe immer Hand in Hand ging mit den Feudalen, so der pfäffische Sozialismus mit dem feudalistischen . . . der christliche Sozialismus ist nur das Weihwasser, womit der Pfaffe den Ärger des Aristokraten einsegnet[1]).“

Ist er auch in der Kritik der modernen Produktionsverhältnisse mit den feudalen und klerikalen Sozialisten einig, so wollte er doch nicht die alten Produktions- und Eigentumsverhältnisse wieder herstellen. Er sah wie Adam Müller und Sismondi die zerstörenden Wirkungen der Maschinerie und Teilung der Arbeit, die Anarchie in der Produktion, die ungerechte Verteilung des Reichtums, das Herabsinken der Handwerker und Bauern, die Auflösung der alten Sitten und der alten Religion, er hat unübertrefflich die revolutionäre Rolle der Bourgeoisie dargestellt, die persönliche Würde, wohlerworbene Freiheiten, ritterliche Begeisterung und fromme Schwärmerei vernichtet, — aber er hat diese Bourgeoisie als notwendig zur Hervorbringung des Proletariats angesehen und ihre städtisch-industrielle Wirtschaft bejaht. Alle Gegner der Bourgeoisie, die nicht proletarisch, sondern ständisch-zünftig dachten, waren für ihn Reaktionäre, denn sie wollten die Gesellschaft mit Abzug des revolutionierenden Elementes, d. h. des Proletariats.

---

[1]) Kommunistisches Manifest, III., 1 a.

Nachwirkung der politischen Romantik

Adam Müllers mittelalterliches Wirtschaftsideal hat auf viele antiindividualistischen Wirtschaftstheorien gewirkt. Das Mittelalter schwebte als ein Beispiel des Assozialismus allen Vertretern gemeinwirtschaftlichen Denkens vor. Als einen nachromantischen Typus möchte ich vor allem Marlo bezeichnen[1]). Die feudal-ständische Idee liegt ihm fern, er greift die handwerklich-korporative auf. Auf dem Vorkongreß deutscher Handwerker (1848) hat er eine alle Gewerbe umfassende Zunftordnung und berufsständische Vertretung („soziales Parlament") vorgeschlagen. Der „wirtschaftliche Föderalismus" (den er in seinem „System der Weltökonomie oder Untersuchungen über die Organisation der Arbeit" darlegte), ist eine sozialkonservative Ordnung, die Berufsinnungen auf Grund transpersonaler, gemeinschaftlicher Aufgaben, nicht Berufsvereine auf Grund persönlicher Interessen verlangt, also handwerklichen, nicht proletarischen Charakters ist. Der Gegensatz zum Zentralismus kennzeichnet seinen antiindustrialistischen Gedankengang; zentralistisch ist die neuzeitlich gesinnte, dem Absolutismus und Kapitalismus verbundene Bourgeoisie und ihr Schatten, das Proletariat. Die seit dem Merkantilismus einsetzende Bewegung zerstörte die lokal und national gebundene Binnenökonomie, Zunftordnung und Bedarfswirtschaft. Marlo wendet sich nun im Interesse des Handwerkertums gegen die neuzeitliche Entwicklung. Ganz im Sinne spätmittelalterlicher Stadtwirtschaft denkt er an eine Sicherung der Arbeit und des Bedarfs durch öffentlichen Betrieb

[1]) vgl. S. Rubinstein: Romantischer Sozialismus (1920), 5. Abschn.

gemeinnütziger Arbeitszweige, an eine genossenschaftliche Teilnahme des Werktätigen und dadurch Verallgemeinerung des Eigentums, (die im Gegensatz zur Verallgemeinerung der Lohnarbeit die kleinbürgerliche gegen die proletarische Idee darstellt), an eine Beseitigung des unproduktiven Erwerbs; indem er den moralischen Maßstab der Gemeinnützigkeit an die Produktion legt, sieht er in der Gleichgültigkeit gegenüber dem Zweck der Produktion, die der Gemeinschaft dienen sollte, und dem bloßen Hinblick auf den Gewinn, eine „heidnische" Wirtschaft. Seine christliche Wirtschaftsordnung ist ganz im Sinne Adam Müllers; „kleinbürgerlichen Sozialismus" nennt Marx derartige Lehren und Kleinbürger bedeutet für ihn ein Schimpfwort.

In anderer Weise ist List der Nachfolger Müllers. Er denkt weniger an die korporative als an die „nationale Wirtschaft"; auch er steht der „Privatisierung", dem Individualismus entgegen. „Die Summe der produktiven Kräfte der Nation ist nicht gleichbedeutend mit dem Aggregat der produktiven Kräfte aller Individuen und ist bedingt durch die gesellschaftlichen und politischen Zustände [1])." Ein Organismus der Wirtschaft besteht, indem die Teilung der Arbeit durch die Vereinigung im Gebiet ergänzt wird. Dies organisch-wirtschaftliche Denken ist nicht rational, sondern historisch-soziologisch. An Stelle der abstrakten Betrachtung der Wirtschaft tritt die konkrete des Wirtschaftsträgers. Da er statt abstrakter Mechanismen die lebendigen Kräfte des Gesellschaftskörpers in den Kreis der Betrachtung nimmt, sieht er die Wirtschaft als Institution, d. h. die Wirtschaft

[1]) F. List: „Das nationale System der politischen Ökonomie" (1842), S. 249.

hat allgemeinverbindliche Formen, indem sie Volkswirtschaft, Nationalökonomie, nationales System ist. „Nation" steht als Zwischenglied (wie bei Müller) zwischen Individuum und Menschheit, sie ist der reale und konkrete Träger der Ökonomie.

List hat nicht die genossenschaftliche, sondern gemeinwirtschaftliche Idee weitergedacht. Der Organismusgedanke, der Fichtes „geschlossenem Handelsstaat" zugrunde lag, hat auch Lists „nationales System" einer autarkischen Gesamtindustrie begründet. Trotz aller modern-staatlichen und fortschrittlich-industriellen Einstellung ist die Schutzzollpolitik in der Idee der organischen, geschichtlichen wie geistigen, Volksgemeinschaft von der Spätromantik abhängig.

Vor allem die Auffassung der Produktivität ist romantisch, indem das geschichtliche und geistige Kapital einbegriffen ist. Sehen die liberalen Ökonomisten nur die Produktion der Tauschwerte, bloß körperliche Arbeit und materiellen Reichtum als produktiv an, so erkennt List die Bedeutung der „Produktion der Produktivkräfte". „Wer Schweine erzieht, ist (bei den Liberalen) ein produktives, wer Menschen erzieht, ein unproduktives Mitglied der Menschheit . . . Ein Newton, ein Watt, ein Kepler sind nicht so produktiv wie ein Esel, ein Pferd oder ein Pflugstier[1])." Die geistige Arbeit hat in Erfindungen, Entdeckungen, Vervollkommnungen ein Kapital angehäuft, die ganze Technik, von der die Arbeit bestimmt wird. Dieses geistige Kapital der geschichtlichen Errungenschaften gibt der Wirtschaft einen institutionellen und tradi-

[1]) F. List: „Das nat. Syst. usf.", S. 213.

tionellen Charakter. Handwerkstraditionen und Gewerksverfassung sind ebenso Bestandteil der Werkstatt wie das Handwerkszeug. Nicht nur die technisch-geistige, auch die sozial-geschichtliche Einrichtung ist der Quell der Produktivität. „Die christliche Religion, die Monogamie, die Abschaffung der Sklaverei und Leibeigenschaft, die Erblichkeit des Throns, die Erfindung der Buchstabenschrift, der Presse, der Post usw. sind reiche Quellen der produktiven Kraft[1])." Die historische Nationalökonomenschule hat ebenso wie dieser Schutzzöllner sich (im Sinne der Romantik) gegen die von aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit abstrahierende Lehre gewandt; Gesellschaft und Wirtschaft, Kultur und Wirtschaft werden verbunden gesehen.

Von der Romantik sind alle Gegner der individualistischen, rationalistischen Staats- und Wirtschaftslehre beeinflußt: Der Kollektivismus von Marlo und List, von historischen Ökonomen und Christlich-Sozialen; ob sie korporativ oder national, genossenschaftlich oder staatssozialistisch dachten. Der Organismusgedanke ist das Konstitutiv. Ob sie im Mittelalter das Vorbild oder nur ein Beispiel sehen, die Geschichte ist ihr Lehrmeister. Der wichtigste Unterschied ist, ob sie die moderne Wirtschaftsordnung hintanhalten oder fördern wollen und demgemäß sich für oder gegen die Bourgeoisie als Träger der Entwicklung stellen.

Die „Reaktionäre" haben mit den Romantikern nicht nur geistige, sondern auch politische Gemeinsamkeiten, sie wenden sich an die agrarischen Schichten, Adel und Bauern, und altbürgerlichen Mittelstände, vor allem Handwerker, die

[1]) F. List: „Das nat. Syst. usf.", S. 209.

Träger der mittelalterlichen Gemeinwirtschaft gewesen sind. Reaktionäre sind sie gegen den Fortschritt der großstädtischen Bourgeoisie. Ich möchte sie „Sozialkonservative" nennen und von den Feudalaristokraten trennen. Die Unterscheidung konservativen und aristokratischen Denkens lese man bei Radbruch nach[1]). Alles politische Denken ist abhängig von der Stellung zur Individualität. Liberale und Aristokraten anerkennen einen überstaatlichen, Demokraten und Konservative einen staatlichen Wert der Individualität. Ist ein personalistischer Staatsbegriff neuzeitlich, so ein transpersonalistischer mittelalterlich; die personalistische Staatslehre entspricht protestantischer Kirchenauffassung (covenant-Lehre der Puritaner — dem Gesellschaftsvertrag) und diente feudalen wie bourgeoisen Interessen, während die transpersonalistische der katholischen Kirchenauffassung gleicht (corpus mysticum — dem Organismus) und für kultur- und staatskonservative, mittelalterliche Ordnung wirkt. Dabei ist der überindividuelle Organismus durch ein System von Zwischenorganisationen gegliedert und das Individuum nicht abstrakt, sondern konkret (als Hausherr, Berufsgenosse, Stadtinsasse, nicht als Staatsbürger) eingeordnet. Auch der Staat ist nicht zentralistischer Apparat, sondern föderativer Zusammenhang; eben nicht auf rationalen Vertrag mechanisch, sondern historisch und moralisch, auf Erbrecht, Ehrkodex, Gütergemeinschaft, Gemeinsinn usf. organisch gegründet. So erklärt es sich aus dem Transpersonalismus des Rechts auch, das nicht nur Romantiker und Konservative, sondern alle Gegner individualistischer, rationalistischer, mechanistischer Lehren im Mittelalter ein Ideal verehren.

[1]) G. Radbruch: Rechtsphilosophie II. Der Zweck im Recht.

Nachtrag: Adam Müller und die Kritik

Geist und Lebensart Adam Müllers sind oft der Gegenstand von Angriffen geworden. Es liegt mir hier nicht ob, ihn zu verteidigen, wie es Steig in Bezug auf sein Verhältnis zu Kleist, Eckardt wegen der Gründe seines Übertritts zum Katholizismus und Baxa betreff seiner administrativen Tätigkeit getan haben[1]). Mag er auch kein lauterer Charakter gewesen sein, seine geistigen Fähigkeiten herabzusetzen, wie es sein neuester Ankläger, Carl Schmitt, tut, geht nicht an[2]). Seine Verteidigung muß einer Arbeit überlassen werden, wie sie Finke für Friedrich Schlegel geleistet hat[3]).

---

[1]) R. Steig: „H. v. Kleists Berliner Kämpfe" (1911); J. Eckardt: „Cl. M. Hofbauer und die Wiener Romantikerkreise" (Hochland VIII); J. Baxa: Lebensabriß in der Neuausgabe der „Ausgewählten Abhandlungen" (1921).

[2]) Carl Schmitt-Dorotič: „Politische Romantik" (1919); dagegen Arthur Salz: Vorwort und Nachwort zur Neuausgabe der „Reden über die Beredsamkeit" (1920) und Elkuß: a. a. O.

[3]) H. Finke: Über Friedrich Schlegel (1918).

Anhang: Der Positivismus

Nach dem Zusammenbruch des Absolutismus und der Revolution greift der französische Traditionalismus auf den Vorabsolutismus und Feudalismus zurück. Der feudalen Reaktion soll ein bloß politisch gedachter Katholizismus dienen. Die Bestrebung der feudal-klerikalen Partei unter den Bourbonen ist zur Erfolglosigkeit verurteilt trotz allen Kompromisses mit dem Militäradel Napoleons und der Bankokratie. Das Regime Napoleons hat die ökonomischen Grundlagen der neuen bourgeois-kapitalistischen Wirtschaft bewahrt. Die feudal-agrarische Wirtschaft ist zurückgetreten und kann nicht wiederkehren. Auch die klerikale Scholastik kann die laiische Wissenschaft nicht ersetzen. Die ökonomische, moralische wie intellektuelle Bedeutung der Kirche hat aufgehört. Die revolutionäre Enteignung machte die Reaktion ohnmächtig. Das haben die Positivisten begriffen und darum auf Grund der bourgeois-industriellen Wirtschaftsordnung und modernen Naturwissenschaft nicht die Rückkehr, sondern den Fortschritt zum Mittelalter angestrebt.

Das Verlangen nach einer ordnenden und bindenden Geistesmacht läßt auch sie auf den Katholizismus zurückblicken. Nicht um der Poesie oder Mystik, sondern um der Sozialmoral willen ist die katholische Institution vorbildlich, die Institution nicht eigentlich der Kirche, sondern der kirchlich geleiteten Gesellschaft. Auch sie sehen den

Katholizismus bloß als „Ordnung“ und wollen die Institution der statischen Hierarchie übernehmen, d. h. nach dem Abbau der Ständeordnung in der Revolution, auf der nivellierten Gesellschaft eine neue Ständeordnung errichten. Ihre Restauration soll die „soziale und intellektuelle Anarchie“ (Comte) durch eine neue, auf Gemeingeist beruhende, durch die Arbeit gegliederte Ordnung ersetzen. „Katholizismus ohne Christentum“ (Huxley) ist der Positivismus. Der Katholizismus, der mit römischer Politik und griechischer Philosophie sich im Altertum vereinigte, und im Mittelalter sich dem Feudalismus verband, soll nun in einem „neuen Christentum“ mit Industrie und Wissenschaft ein Bündnis eingehen. Der Wissenschaftskatholizismus, der die neuzeitliche Wissenschaft zum Glauben, zur Autorität, zum Dogma erhebt, diene der Herbeiführung eines zweiten Mittelalters.

Saint-Simons Geschichtsdarstellung will ich kurz wiedergeben. Der neuzeitliche Rationalismus mit seiner Kritik und Analyse in der Wissenschaft, seiner Atomisierung und Mechanisierung in Wirtschaft und Staat, hat das Mittelalter abgebaut. Er ist getragen von dem dritten Stande, dessen Dynamik der Protestantismus in der Voranstellung der vita activa sanktioniert hat. Nur der Absolutismus verhinderte den völligen Zerfall. Aber an Stelle des natürlichen und geistigen Zusammenhangs trat ein Zwangssystem, l'homme machine et l'état machine. Die Einsicht in die Sinnlosigkeit des bloßen Funktionierens der Staats- und Wirtschaftsmaschine hat das Bedürfnis nach einem neuen Organismus aufkommen lassen, der Geist wird als Leiter gewollt. Die „Schlußexplosion“ der kritischen Periode, der

Neuzeit, war die Revolution. Nun soll wieder eine organische Periode kommen. Die Neuzeit erscheint bloß als Krisis und Interim zwischen der mittelalterlichen und zukünftigen organischen Periode. Die Mächte, die die mittelalterliche Ordnung zerstörten, Naturwissenschaft und Industrie, sollen gerade das neue Mittelalter heraufführen. Er denkt an ein ständisches System der Arbeit, eine statische Hierarchie mit einem Gelehrtenklerus und einem Industrierittertum an der Spitze. Ein Gemeingeist zur Beherrschung der Natur im Interesse des Gesamtwohls herrscht. So sind utilitaristische Moral und technizistischer Geist verbunden. Die Prophetie dieses Seigneur-sansculotte ist nicht Romantik.

Und doch stellt der Positivismus eine der Romantik ähnliche Bewegung dar[1]). Er hat mit ihr ein organisches historisches, kollektives Denken, wenn auch anderer Art gemeinsam, aber ihm fehlen alle konservativen, nationalen und katholisch-religiösen Tendenzen. Als Abkömmling der Aufklärung und Verkünder der Industrie ist diese französische Bewegung unbedingter Gegner der auf ganz anderen wirtschaftlichen und staatlichen, moralischen wie geistigen Grundlagen fußenden deutschen Bewegung, die auch das Mittelalter als Ideal verehrt. Darauf möchte ich in einer anderen Arbeit eingehen.

---

[1]) Auf die Darstellung des Mittelalters in Comtes Soziologie (deutsche Ausgabe von Waentig), II. Bd., 9. Kap., kann ich nur hinweisen.

Benutzte Literatur

Zum Vorwort über Renaissance:

K. Burdach: Reformation, Renaissance, Humanismus (1918).

H. Tietze: Die Methode der Kunstgeschichte (1913).

Zur Einleitung über Klassizismus und Romantik:

J. Nadler: Die Berliner Romantik (1921).

R. Unger: Hamann und die Aufklärung (1911).

Zum Beitrag über Goethe:

E. Firmenich-Richartz: Die Brüder Boisserée (1916).

Neudruck der Schrift: „Von deutscher Baukunst".
9. Flugblatt der Gemeinschaft „Die Pforte" (1919); vgl. Werke, Jubiläums-Ausg. Bd. 33, S. 3—13 und Bd. 35. S. 231—237.

Zur neugotischen Architektur:

H. Schmitz: Die Gotik im deutschen Kunst- und Geistesleben (1921).

Zur romantischen Malerei:

U. Christoffel: Die romantische Zeichnung (1920).

K. Eberlein: Deutsche Maler der Romantik (1920).

S. Krebs: Ph. O. Runges Entwicklung unter dem Einfluß L. Tiecks (1909).

Zu Wackenroder:

Herzensergießungen eines Klosterbruders (1797).

Zu Tieck:

Franz Sternbalds Wanderungen (1798) u. a.

Zu Novalis:

Die Christenheit oder Europa (1799).

Zu Friedrich Schlegel:

Prosaische Jugendschriften hrsg. v. Minor (1906).

Philosophische Vorlesungen (1804—06), hrsg. v. Windischmann, 2. Aufl. (1846) und die Zeitschrift „Concordia" (1820—23).

S. Elkuß: Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung (1918).

W. Thormann: Fr. Schlegels „Concordia". Diss. (1920).

W. Benjamin: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Diss. (1920).

Logos I. Band (F. Steppuhn);

vgl. Volpers, Lederbogen, Enders, Finke.

F. Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat (1915).

Zu Görres:

Deutschland und die Revolution
Rheinischer Merkur
} neu hrsg. v. A. Duch (1921).

L. Bergsträßer: Politischer Katholizismus (1921).
Sammlung: „Deutscher Staatsgedanke".

Zu Adam Müller:

Elemente der Staatskunst (1808).

Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere (1819), Abdruck „Summa" I. Anh.

Ausgewählte Abhandlungen, hrsg. v. J. Baxa (1921).

Reden über die Beredsamkeit, neu hrsg. v. A. Salz (1920).

Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur, neu hrsg. v. A. Salz (1920).

Zu Historismus:

E. Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaft (1920).

E. Tröltsch: Die Dynamik der Geschichte (1919), sowie „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (1912).

Zu Karl Marx und den Nachwirkungen der politischen Romantik:

F. Mehring: Lessinglegende (1893).

Kommunistisches Manifest.

F. List: Das nationale System der politischen Ökonomie (1842).

K. Marlo: System der Weltökonomie oder Untersuchungen über die Organisation der Arbeit (1885).

W. Roscher: Die romantische Schule der Nationalökonomik in Deutschland (1870).

B. Hildebrand: Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft (1848).

S. Rubinstein: Romantischer Sozialismus (1920).

G. Radbruch: Rechtsphilosophie (1915).

Außerdem R. Haym: Die romantische Schule, Ric. Huch: Blütezeit und Verfall der Romantik, Walzel: Deutsche Romantik.

Während der Drucklegung erschien: H. Cysarz: Erfahrung und Idee.

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Einleitung	9—10
Vorworte über die Renaissance	11—15
Klassizismus und Romantik	16—21
Hamann und die Ästethik	21—23
Herder und die deutsche Literatur	25—25
Goethe und die Gotik	25—31
Neugotische Architektur	32—36
Romantische Malerei	36—42
Wackenroders Kunstfrömmigkeit	42—45
Tieck und die Berliner Dichterkreise	45—48
Über die Topographie der Romantik	48—51
Novalis und der Katholizismus	52—60
Katholizismus und Romantik	60—61
Friedrich Schlegels Entwicklung	62—66
F. Schlegel und der Katholizismus	67—68
Romantik und Restauration	69—78
Historisch-Liberale und der politische Katholizismus	78—81
Haller und die Folge	81—85
Historische Rechtsschule	85—86
Beitrag: Über den Historismus	86—90
Die märkischen Junker	90—92
Adam Müller und Burke	93—96
Adam Müller	96—108
Das Mittelalter als Ideal	109—110
Adam Müller und Karl Marx	110—114
Nachwirkung der politischen Romantik	115—119
Nachtrag: Adam Müller und die Kritik	120
Anhang: Der Positivismus	121—123
Literaturverzeichnis	124—126

ADAM MÜLLERS SCHRIFTEN

Herausgegeben von

PROFESSOR DR. ARTHUR SALZ

Das Problem Adam Müller gehört zu den umstrittensten, aber auch anziehendsten der deutschen Literatur- und Geistesgeschichte. Niemand, der auch nur einen Blick in eine der Müllerschen Schriften geworfen, kann sich dem Zauber der genialen Beredsamkeit und kühnen Kombinationsgabe entziehen. Ein besonderes Interesse genießen seine politischen Schriften deswegen, weil sie auf der Erklärung und Formung nationaler Geistigkeit den stärksten Anteil haben.

Erster Band

Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland
Gehalten zu Wien im Frühling 1812

Geheftet 24 M., gebunden 30 M., auf holzfreiem Papier in Ganzleinen 50 M.

Zweiter Band

Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur (Dresden 1807)

Geheftet 22 M., gebunden 28 M., auf holzfreiem Papier in Ganzleinen 45 M.

AUSWAHL AUS

FRIEDRICH VON GENTZ' SCHRIFTEN

Herausgegeben von

DR. HANS VON ECKARDT

Mit zahlreichen Bildbeilagen und bisher unveröffentlichten Briefen

Unsere neue Gentz-Ausgabe wendet sich nicht in erster Linie an den Gelehrten und Fachpolitiker, sondern an jeden politisch interessierten Gebildeten. Der Herausgeber hat es verstanden, allen überflüssigen Ballast zu beseitigen, er hat seine Auswahl so geschickt getroffen, daß wir den klassischen Publizisten, den leidenschaftlichen Patrioten, den sicheren Diplomaten und Weltmann in all seiner Vielseitigkeit vor Augen sehen. Durch die prägnante Einleitung sowie die Anmerkungen und Erläuterungen erhält die Auswahl ihren besonderen Wert. — „Europa ist durch Deutschland gefallen, durch Deutschland muß es wieder emporsteigen!" — In diesem Zeichen ist die Ausgabe gemacht worden, wird sie ihren Weg finden ins deutsche Volk.

Erster Band

Friedrich von Gentz in der Zeit deutscher Not
Staatsschriften und Briefe aus den Jahren 1804—1813

Zweiter Band

Friedrich von Gentz und die deutsche Freiheit
Staatsschriften und Briefe aus den Jahren 1815—1832

Zwei Bände — Geheftet 100 M., gebunden 120 M.

DREI MASKEN VERLAG / MÜNCHEN

Der deutsche Staatsgedanke

Erste Reihe, Band XI/1

JOSEPH GÖRRES

RHEINISCHER MERKUR

Ausgewählt und eingeleitet von

ARNO DUCH

XL und 293 Seiten Groß-Oktav — Mit Bildnis

Geheftet 32 M., gebunden 38 M.

Der „Rheinische Merkur" ist die Geschichte und Tragödie einer großen nationalen Hoffnung, der leidenschaftliche Kampf, dem Geist der Freiheitskriege Gestalt und Dauer zu verschaffen. Nicht alles ist uns mehr lebendig und die Aufsätze strahlen auf uns nicht mehr die volle Wirkung aus wie auf die Zeitgenossen, denen der „Merkur" Mittelpunkt und Zuflucht des nationalen Lebens war. Allein sie werden in einer Zeit, die jeden Deutschen zu politischem Nachdenken zwingt, über den sachlichen Wert hinaus Kraft und Trost und auch Glauben an das eigene Volk geben können, und heute noch manchen Deutschen trotz der verzweifelten Lage bestärken, diesen Geist des Idealismus in die Gegenwart zu tragen und sich von ihm zur Tat treiben zu lassen.

Band XI/2

DEUTSCHLAND UND DIE REVOLUTION

Mit Auszügen aus den übrigen Staatsschriften

Mit Einleitungen und Anmerkungen neu herausgegeben von

ARNO DUCH

Mit Bildnis — XXXVI und 236 Seiten Groß-Oktav

Geheftet 30 M., in Pappband 36 M.

Diese Schrift, um deretwillen Görres 1819 von der preußischen Regierung in die Verbannung getrieben wurde, entwirft einmal ein anschauliches Bild der deutschen Verfassungsbewegung seit den Freiheitskriegen und behandelt dann Grundfragen des staatlichen Lebens. Sie fordert organische Fortbildung des Bestehenden aus dem Geiste der deutschen Vergangenheit und im Ausgleich mit den Ideen der Zeit, denn nur durch Evolution kann die Revolution verhütet werden. Die ganze Darstellung ist getragen von einer tiefen Liebe zum Vaterlande und von einer Lauterkeit der Gesinnung, die über allen Parteihader erhaben ist. Seine Charakterfestigkeit, seine Offenheit und Unerschrockenheit stellen Görres ebenbürtig neben den Freiherrn vom Stein, und schon um seines ethischen Gehaltes willen verdient das Buch die Beachtung aller Gebildeten. Erst auf Grund dieser Ausgabe mit analysierender Texteinrichtung und zahlreichen erklärenden Anmerkungen wird die bisher wegen der Unübersichtlichkeit des Druckes nur schwer verständliche Schrift leicht lesbar, ihre Schönheit und Architektonik wird durchsichtig und die Lektüre so ein hoher Genuß.

DREI MASKEN VERLAG / MÜNCHEN

Der deutsche Staatsgedanke
Zweite Reihe, Band III/1

DER POLITISCHE KATHOLIZISMUS

Dokumente seiner Entwicklung
(1815—1870)
Ausgewählt und eingeleitet von
PROF. DR. LUDWIG BERGSTRÄSSER
Mit 6 Bildnissen
314 Seiten Groß-Oktav
Geheftet 35 Mark, gebunden 41 Mark

*

Nicht als eine geschlossene Partei, sondern in zahlreichen einzelstaatlichen Gruppen begann nach der Säkularisation die katholische politische Bewegung des neunzehnten Jahrhunderts. Die vorliegende Sammlung gibt ein anschauliches und umfassendes Bild ihrer parlamentarischen Entwicklung von 1815 an, sie führt uns hinein in die Kämpfe zwischen Staat und Kirche um die Autorität, sie zeigt uns die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber den großen politischen Fragen des neunzehnten Jahrhunderts. Mit souveräner Beherrschung des Stoffes sind die wichtigsten Stücke ausgewählt, Görres, Döllinger, Reichensperger, Ketteler sind in ihren bedeutendsten kirchen- und staatspolitischen Schriften und Reden vertreten. In einer gehaltvollen Einleitung zieht Professor Bergsträßer, der Berliner Historiker, bekannt durch seine Studien zur Parteigeschichte, mit sicherer Hand die Linien der inneren Entwicklung. Gerade heute, wo man die Bedeutung der Parteien als Geschichtsfaktoren erkennt, wo man Lehrstühle für Parteigeschichte errichtet, wird das Buch allgemeines Interesse finden. Zum ersten Male wird hier eine Parteigeschichte in Beispielen geboten. Dem Bande sind die Bildnisse von August Reichensperger, Joseph Görres, J. Döllinger, Josef von Radowitz, Hermann von Mallinckrodt und Bischof Ketteler beigegeben. — Der zweite Band, der die Geschichte der Zentrumsparteien 1870 — 1914 behandelt, wird in Kürze folgen.

*

DREI MASKEN VERLAG / MÜNCHEN